3 1761 05237908 8

Die
iblische und die babylonische
Gottesidee

Von

Johannes Hehn

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Die biblische und die babylonische Gottesidee

Die israelitische Gottesauffassung
im Lichte
der altorientalischen Religionsgeschichte

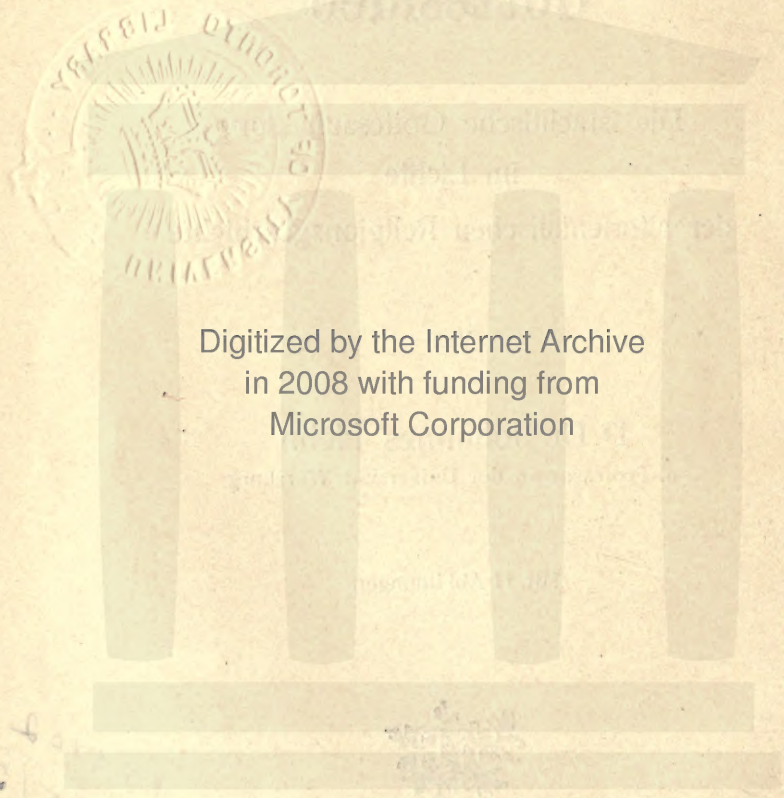
Von

D. Dr. Johannes Hehn
o. Professor an der Universität Würzburg

Mit 11 Abbildungen

155102
21/5/20.

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1913



Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/diebiblischeundd00hehnuoft

Vorwort.

Das Alte Testament verdankt seine weltgeschichtliche Bedeutung seiner Gottesidee. Diese ist das Problem der alttestamentlichen Wissenschaft, mögen auch manche Forscher der Meinung sein, mit der Lösung der literarkritischen Fragen sei das A. T. erklärt. Als der unermeßliche Schatz der durch die Ausgrabungen zutage geförderten Dokumente der Geschichte und Kultur des Alten Orients noch unter dem Schutte der Jahrtausende begraben war und das A. T. einsam wie ein erratischer Block aus der Vergangenheit des Alten Orients aufragte, da mußte naturgemäß vieles in ihm, was aus dem Boden der damaligen Kultur und aus der gleichzeitigen geschichtlichen Lage hervorgegangen war, mehr oder minder dunkel bleiben. Die Versuche, die man machte, mit Hilfe der religiösen Vorstellungen primitiver Völker den Werdegang der alttestamentlichen Religion nachzukonstruieren, gingen von der unrichtigen Voraussetzung aus, der altisraelitischen Zeit entspreche eine primitive Kulturstufe; man glaubte, das A. T. erklärt zu haben, wenn man dessen Eigenart möglichst hinweggedeutet hatte, um es in ein von anders woher gewonnenes entwicklungsgeschichtliches Schema einzuzwängen. Seitdem der Spaten die Archive der alten Kulturzentren in Vorderasien erschlossen und die Keilschriftforschung selbst die Dokumente der grauesten Vorzeit zum Sprechen gebracht hat, hat sich der geschichtliche Horizont gewaltig erweitert, und die Frage nach dem Verhältnis des A. T. zu jener Kultur ist mehr und mehr brennend geworden. Ich

habe es insbesondere bei meiner Lehrtätigkeit immer als einen großen Mangel empfunden, daß es an einer Untersuchung fehlt, welche die Eigenart der israelitischen Religion und insbesondere des israelitischen Gottesgedankens gegenüber den Auffassungen der anderen Völker Vorderasiens nach allen Seiten hin klarstellt. Es ist ja schon so viel von der altorientalischen Kultur und ihrer Bedeutung für das A. T., insbesondere auch vom altorientalischen Monotheismus gesprochen und geschrieben worden — ich selbst habe beides auch schon getan —, allein es fehlte nach meiner Überzeugung eine scharfe Umgrenzung der hier und dort wirksamen Vorstellungen. Seit mehreren Jahren habe ich meine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt konzentriert, um einerseits den Wurzeln der alttestamentlichen Gottesidee im Boden des Alten Orients nachzugehen, anderseits die in Israel wirksamen besonderen Faktoren herauszustellen. So sehr Israel auch mit dem altorientalischen Kulturboden verwachsen ist, so schließt das doch nicht aus, daß sich auf diesem Boden eine ganz eigenartige, selbständige religiöse Bewegung Bahn bricht und entfaltet, die dann eben als besondere geschichtliche Erscheinung gewertet werden muß. Es ist selbstverständlich nicht angängig, daß man sie anders gearteten Entwicklungsformen durch einen gemeinsamen Terminus gleichsetzt oder mit solchen in ursächlichen Zusammenhang bringt. So sah ich bei der genauen Durchprüfung des Materials, daß weder in Babylonien und Assyrien noch sonstwo im Alten Orient eine einheitliche, bewußt auf den Monotheismus als solchen hingerichtete Anschauung vorhanden war, vielmehr zeigte sich die Notwendigkeit, die verschiedenen monotheistischen Ansätze und Motive scharf zu unterscheiden und in ihrer Eigenart zu erfassen.

Es geht bei einer geschichtlichen Würdigung auch nicht wohl an, die babylonische Religion allein mit der alttestamentlichen zu vergleichen. Allerdings beherrschte die babylonische Kultur Vorderasien, aber damit ist nicht gesagt, daß die religiösen Anschauungen überall dieselben gewesen seien, vielmehr

sind die Formen mannigfaltig und müssen stets auf ihre Eigenart geprüft werden. Das babylonische Material ist einzigartig in seiner Fülle und bietet ein wirklich lebendiges Bild des religiösen Denkens der Bewohner des Zweistromlandes, während bei den anderen Semiten die Nachrichten doch verhältnismäßig spärlich oder spät sind, allein zur klaren Heraushebung der religiösen Stellung Israels mußte auch die Götterwelt der anderen semitischen Hauptvölker wenigstens zum Vergleiche beigezogen werden. Erst so konnte sich Israels Besonderheit scharf abheben. So ist auch der Untertitel dieses Buches in seinem Haupttitel begründet. Im Lichte des reichen babylonischen Materials gewinnen auch die Götter der anderen vorderasiatischen Völker, von denen wir ja oft nur die Namen kennen, Leben und Bedeutung. Die Vergleichung hat auch für das geschichtliche Verständnis der israelitischen Religion an sich eine Reihe wichtiger Gesichtspunkte ergeben, die der bloß dem A. T. zugewendeten Betrachtungsweise entgehen müssen. Erst im Rahmen der altorientalischen Umgebung tritt die Eigenart der israelitischen Religion klar heraus, und erst so wird ihre Sonderstellung in der Geschichte verständlich.

Die Darstellung des gesamten Stoffes erforderte mehrere Einzeluntersuchungen, bei denen sich mir der Gedanke nahe legte, sie gesondert zu publizieren und erst dann die zusammenfassende Darstellung folgen zu lassen. Man hätte sich auf der einen Seite in manche Einzelheit genauer einlassen, auf der andern auf verschiedene Details verzichten und der ganzen Darstellung eine populärere Form geben können. Ich habe aber nach reiflicher Überlegung von einer solchen Zerlegung des Stoffes abgesehen, weil es mir sehr wichtig zu sein scheint, daß man bei der Beurteilung der einzelnen Fragen das ganze Material kennt und im Auge behält. Mehrfach habe ich in den letzten Jahren die Beobachtung gemacht, daß Urteile besonders in Zeitschriften-Aufsätzen deshalb schief ausfielen, weil man sich von einem Gedanken zu sehr blenden ließ. Hier dagegen vereinigen sich die einzelnen Partien zu einem sich

innerlich ergänzenden Gesamtbilde, das wiederum die verschiedenen Teile in eine besondere Beleuchtung rückt, die dem einzelnen Abschnitte an sich verloren ginge.

Vielleicht ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß die vorliegende Frage nur als rein historische, ohne theologische Voraussetzungen, behandelt werden konnte. Die zur Erklärung des alttestamentlichen Schrifttums aufgestellten Hypothesen habe ich als solche in die Rechnung eingesetzt, ohne sie deshalb als absolute Lösungen zu betrachten. Sobald bessere Erklärungen gefunden sind, wird man natürlich die derzeitigen bereitwillig fallen lassen.

Berichtigend möchte ich hier noch bemerken, daß die S. 10 genannte Stadt Giš-ḫu semitisch Umma zu lesen ist, ferner daß nach den neuen Untersuchungen Thureau-Dangins in der RA IX (1912) p. 33—37 vgl. p. 81—83 Šarrukēn und Urumuš nicht, wie es S. 334 heißt, Könige von Kiš waren, sondern zur Dynastie von Agade gehörten.

Würzburg, November 1912.

J. Hehn.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort III

Abkürzungen X

I. Kapitel. Die Grundanschauungen der Babylonier über das Wesen der Gottheit . 1—15

II. Kapitel. Die Stellung der babylonischen Religion zum Monotheismus . . . . . 16—102

1. Das Problem 16
2. Die Stufentürme und die Siebengottheit 17
3. Die einzelnen Gottheiten und der Universalismus und Monotheismus 19
   a) Anu 19
   b) Enlil-Bēl 23
   c) Ea 26
   d) Sin, der Mondgott 29
   e) Šamaš 34
   f) Ištar 42
   g) Marduk 51
   h) Nebo 67
   i) Tamūz 70
   k) Ningirsu-Ninib 73
   l) Nergal 78
   m) Ramman-Adad 82
   n) Ašur 89
4. Zusammenfassung 96
5. Der Monotheismus Amenophis' IV. 101

III. Kapitel. Die Stellung der anderen Völker Vorderasiens zur assyrisch-babylonischen Religion und zum Monotheismus . . . . . 102—149

1. Allgemeines 102
2. Phönizien und Kanaan 104
   a) Die einzelnen Götter 104
   b) Götterkombinationen 111

Seite

c) Der Götterherr 116
d) Der Himmelsherr 117
3. Die Aramäer und Hettiter 121
4. Palmyra 131
5. Der solare Monotheismus der römischen Kaiserzeit . 134
6. Die Nabatäer 137
7. Die Nordaraber 139
8. Die Südaraber 141
9. Zusammenfassung 147

IV. Kapitel. Gab es einen ursemitischen Gott Ilu oder Ēl?

Bedeutung und Gebrauch von *ilu*, *ēl*, *ilāni*, *ēlim*, *elohim* . . . . . 150—213

1. *ilu* und *ilāni* bei den Babyloniern 150
2. *Ēlim* bei den Phöniziern 173
3. Die Siebengottheit bei den Babyloniern. Die Bezeichnung Gottes als „sieben" im A. T. 175
4. Die Bezeichnung Gottes durch den Plural *elohim* im A.T. 178
5. Ēl im A. T. 188
6. Ēl bei den anderen westsemitischen Völkern . . . 190
   a) Die Ḥammurapi- und Amarnazeit 190
   b) Die Phönizier 191
   c) Die Aramäer 193
   d) Die Nordaraber 194
   e) Die Südaraber 197
   f) Schlußbemerkung 199
7. Etymologie von אֵל 200

V. Kapitel. Die Gottesnamen Jahwe, Jahwe Ṣᵉbāōth, Ēl ʿEljōn und Ēl Šaddaj . . . 213—271

1. Jahwe 213
   a) Die Erklärung des Namens Jahwe im A. T. . . 213
   b) Jahu und Jahwe 222
   c) Ist Jahwe ursprünglich eine babylonische Gottheit? 230
2. Jahwe Ṣᵉbāōth 250
3. Ēl ʿEljōn 258
4. Ēl Šaddaj 265

VI. Kapitel. Die Grundzüge der israelitischen Religion gegenüber der babylonischen. 271—293

1. Der national-geschichtliche Charakter der israelitischen Religion als Grundlage der israelitischen Gottesidee 271

Seite

2. Die Eigenart des israelitischen Monotheismus . . . 275
3. Transzendenz der israelitischen Gottesidee 280
4. Die Bildlosigkeit Jahwes 285
5a. Die Darstellungsformen Jahwes 288
5b. Bilder und Symbole der Gottheit 295
(Versehentlich wurde Ziffer 5 in den Überschriften zweimal gesetzt.)
a) Bilder und Amulette im Volksgebrauch 295
b) Das Stiersymbol 296
c) Das Symbol der Kuh 301
d) Das Symbol des Löwen 304
e) Das Symbol des Adlers 307
f) Das Schlangensymbol 310
6. Die alttestamentliche Gottesidee und die Mythologie 315
7. Die alttestamentliche Gottesidee und die Astrologie, Mantik und Magie 317
8. Jahwe und die kanaanäische Kultur 320
9. Jahwe und das Königtum 330
10. Der sittliche Monotheismus 339
11. Der sittliche Monotheismus und der Universalismus . 359
12. Volksreligion und Prophetenreligion 362
13. Religiöse Persönlichkeiten 367
14. Ursprung der israelitischen Religion 372

Nachträge 394

Berichtigungen 397

Wort- und Sachregister 398

Hebräischer Wortindex 432

Zitierte Bibelstellen . . . . . 432—436

Verzeichnis der Abkürzungen.

AJSL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.

APO = Aramäische Papyrus und Ostraka, bearbeitet von Ed. Sachau, Leipzig 1911.

AOTB = Altorientalische Texte und Bilder zum A. T., in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke hrsg. von H. Greßmann, Tübingen 1909.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.

BA = Beiträge zur Assyriologie hrsg. von Friedr. Delitzsch und P. Haupt.

Baethgen, Beiträge = Friedr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888.

BE = The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, ed. by H. V. Hilprecht.

BZ = Biblische Zeitschrift.

CIL = Corpus Inscriptionum latinarum.

CIS = Corpus Inscriptionum semiticarum.

Craig, RT = Assyrian and Babylonian Religious Texts by James A. Craig, Leipzig 1895.

CSEL = Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.

Découvertes = Découvertes en Chaldée par E. de Sarzec publiées par les soins de L. Heuzey.

Delitzsch, AL = Assyrische Lesestücke von Friedr. Delitzsch.

Del., HWB = Assyrisches Handwörterbuch von Friedr. Delitzsch.

DLZ = Deutsche Literaturzeitung.

DOG = Deutsche Orientgesellschaft.

ET = The Expository Times.

EI = Enzyklopädie des Islam hrsg. von M. Th. Houtsma.

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. by J. Hastings.

GCS = Griechisch christliche Schriftsteller.

Hilprecht, Anniversary Volume = Assyriologische und Archäologische Studien H. V. Hilprecht gewidmet, 1909.

Hilprecht, OBI = H. V. Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions (BE I), 1893.

Huber, PN = Engelbert Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin, Leipzig 1907.

JA = Journal Asiatique.

JBL = Journal of Biblical Literature.

A. Jeremias, ATAO = A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des Alten Orients. 2. Aufl. 1906.

JAOS = Journal of the American Oriental Society.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.

KAT³ = Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. hrsg. von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1902.

KB = Keilinschriftliche Bibliothek hrsg. von E. Schrader.

King, Letters = The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi ed. by L. W. King.

„ Magic = Babylonian Magic and Sorcery von demselben.

„ STC = The Seven Tablets of Creation von demselben.

Knudtzon, Amarna = Die El-Amarna-Tafeln von J. A. Knudtzon.

Lagrange, Études = Études sur les Religions sémitiques par M. J. Lagrange, 2. éd. Paris 1905.

Lidzbarski, Eph. = Ephemeris f. semitische Epigraphik von M. Lidzbarski.

„ NE = Handbuch der nordsemitischen Epigraphik von demselben.

Maqlû = Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû hrsg. von Knut L. Tallqvist.

Martin, TR = François Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens.

MBA = Monatsberichte der Berliner Akademie.

MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

Meißner, SAI = B. Meißner, Seltene assyrische Ideogramme.

E. Meyer, GA = Eduard Meyer, Geschichte des Altertums.

„ IN = „ „ Die Israeliten und ihre Nachbarstämme.

MNDPV = Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins.

MSG = Migne, Series graeca.

MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

PEFQS = Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.

I—V R = The Cuneiform Inscriptions of Western Asia ed. by Sir H. Rawlinson Vol. I—V.

RA = Revue d' Assyriologie et d' Archéologie Orientale.

Ranke, PN = H. Ranke, Early Babylonian Personal Names.

RB = Revue biblique internationale.

RT = Recueil de Travaux.

SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.

Th.-D. = Thureau-Dangin; ohne Beifügung bezieht sich diese Abkürzung auf: „Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften" (SAKI) bearbeitet von F. Th.-D.

Thureau-Dangin LC, = Th.-D., Lettres et Contrats.

ThLZ = Theologische Literaturzeitung.

TSK = Theologische Studien und Kritiken.

Ut. lim. = Utukkē limnūte.

VAB = Vorderasiatische Bibliothek.

VAS oder VS = Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königl. Museen zu Berlin.

Winckler, AOF = H. Winckler, Altorientalische Forschungen.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie hrsg. von C. Bezold.

ZAW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Zimmern, BBR = Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion von H. Zimmern.

I. Kapitel.

Die Grundanschauungen der Babylonier über das Wesen der Gottheit.

Die babylonischen Götter stellen eine bunt schillernde, kaleidoskopartig wechselnde und darum nicht leicht nachzudenkende und durch eine Formel zu fixierende Vorstellungswelt dar. Sie sind Personifikationen der kosmischen Erscheinungen und der Kräfte, die in der Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt wirksam sind. Die Welt des Babyloniers ist nicht von mechanischen Naturgesetzen beherrscht, sondern getragen von einer unendlichen Fülle persönlicher göttlicher Kräfte, die dem Menschen unmittelbar nahe treten.

Wie sich die Babylonier die Götter als innerweltliche Mächte dachten, ersehen wir aus den ersten Zeilen des Epos Enuma eliš, das sich das urzeitliche Chaos als drei göttliche Personen Apsū, Mummu und Tiāmat vorstellt. Kosmogonie und Theogonie fallen zusammen. Apsū, der Abgrund, ist der Urvater, Tiāmat, das Meer, die Urmutter, Mummu, die Urform[1], wird als Bevollmächtigter (*suqallu*) Apsū's bezeichnet. Es tritt die erste Generation ins Dasein, Laḫmu und Laḫamu, darauf folgt die zweite mit Anšar und Kišar. Was Laḫmu und Laḫamu bedeutet, ist noch nicht klar, ich vermute, daß es sich um Personifikationen des Stoffes oder der Masse handelt. Das paßt sehr gut zu Apsū und Tiāmat, der chaotischen Urflut; es wäre damit die Scheidung von Wasser und Land ausgesprochen. Die entsprechende Fortsetzung der Trennung bilden Anšar und Kišar,

[1]) Jensen, KB VI 1, 302 f.; Hehn, BA V, 319; Sünde und Erlösung 1 f.

die das obere und das untere All darstellen[1]. In einer weiteren Generation treten Anu, Enlil und Ea ins Dasein. Diese Götter sind Personifikationen des Himmels, des Luftreichs oder der oberirdischen und der unterirdischen Welt.

Auf der großen Götterliste K 4340 + 79—7—8, 294 Vs. I, 22 und dem Duplikat K 4349 Vs. I, 14 werden die verschiedenen Erscheinungsformen Anu's, die allgemeinsten Begriffe der Gottheit, als die 21 Väter und Mütter[2] Anu's bezeichnet, ein Beweis, daß die babylonische „Wissenschaft" noch mehr göttliche Urprinzipien kannte als im Epos Enuma eliš angeführt sind. Wir werden später auf diese Liste zurückkommen, hier sei nur bemerkt, daß Himmel und Erde auf derselben als Götterpaar gleich Anu und Antu gesetzt werden, daß neben Anšar und Kišar ein Gott IB[3] nebst Gemahlin NIN.IB aufgeführt wird, die wahrscheinlich als Raumgott und Raumgöttin zu deuten sind, da IB nach S[b] 221 = *tubuqtu* „Raum", „Weltraum" ist. Z 12f. nennt einen Gott DU.ER und seine Gemahlin DA.ER als Erscheinungsformen Anu's. Da DU.ER und DA.ER dem semitischen *dūru* = „Dauer", „Ewigkeit" entsprechen[4], so haben wir darin wohl eine Vergöttlichung der Zeit oder Ewigkeit zu erblicken.

Wie das chaotische Urmeer als lebendige Macht gilt, wie Himmel und Erde, Raum und Zeit als Götter betrachtet werden, so sieht die babylonische Religion in den verschiedenartigen einander ergänzenden und bekämpfenden Naturerscheinungen die Auswirkungen göttlicher Kräfte. Wie die Kosmogonie zugleich Theogonie, so ist die babylonische Kosmologie zu-

---

[1]) IV R 25, III, 54/55 entspricht dem *An-šár ki-šár* = „oberes All (und) unteres All" in der semitischen Zeile *kiššat šamē u irṣiti* = „Gesamtheit Himmels und der Erde".

[2]) XXI *en ama a-a an-na-ge-ne. ama a-a* = *abi ummi* Ut. lim. II, 25/26 CT XVI, 13. Vgl. Zimmern, ZA XXIII (1909) 363ff., der „Väter und Mütter" durch „Vorfahren" wiedergibt.

[3]) ^{il}IB hat auf K 4338 B I, 2 die Glosse *ú-ra-aš* und wird erklärt als *Anum ša iš-šik ik-ri-bi*, wodurch er als „Herr der Hulderweise", d. h. wohl als Gott der Gebetserhörung (Del., HWB 152a) charakterisiert werden soll. Aber eine Namenserklärung ist damit nicht beabsichtigt.

[4]) Ev. ist damit *adē* „Äonen" Taf. I, 11 von Enuma eliš zu vergleichen.

gleich Theologie. Die Götter sind unbegrenzt an Zahl und fortwährender Vermehrung fähig, insofern diese Naturkräfte immer mehr in Teilformen zerlegt und besonders aufgefaßt und benannt werden. Alle Lebensvorgänge sind der Einwirkung guter, schützender Genien und böser, verderbenbringender Dämonen unterworfen. So ist die Welt und das Menschenleben von einem Heer großer und kleinerer Götter erfüllt, die wie das Leben selbst überall verschieden an Name und Gestalt sind. Je mehr Götter, desto besser. Einen Zweifel an ihrer Existenz gibt es nicht; der Gott ist da, solange die Formen und Wirkungen, unter denen er sich manifestiert, vorhanden sind, insbesondere solange das Volk, das ihn als Nationalgott verehrt, nicht untergeht.

Aus der Abhängigkeit der Naturerscheinungen voneinander sowie aus den historischen Beziehungen der Kultstätten zu einander ergeben sich die Verwandtschaftsverhältnisse der Götter, die zu den absonderlichsten Kombinationen führen können. Einige charakteristische Beispiele führt schon Jensen in seiner Kosmologie S. 273 an. Ištar wird die Tochter Sin's, die Tochter Anu's und die Tochter Enlil's genannt, ja es tritt die Tochter Anu's vor ihren Vater Enlil[1]. Nusku, der Feuergott wird in der Beschwörungsserie Maqlû I, 122 ff. (= IV R 49, 35 b ff.) angeredet als der hehre, das Kind Anu's (*ilitti Anim*), Ebenbild des Vaters, Erstgeborener (*bukur*) Enlil's, Sproß (*tarbit*) des Abgrundes, Geschöpf Ea's (*binût* ^{il}*En-an-ki*). Tallquist[2] möchte daraus schließen, daß Anu, Enlil und Ea „zur Zeit der Abfassung dieser Texte nur für verschiedene Namen der höchsten Gottheit gehalten wurden". Ein solcher Schluß läßt sich aber keineswegs ziehen. Das Feuer als eine den ganzen Kosmos durchwaltende Macht kann mit Himmel, Erde und Unterwelt in Verbindung gebracht werden. Wir sehen hier aber auch deutlich die für das Verständnis der babylonischen Götterwelt insbesondere den babylonischen „Monotheismus" wichtige Tatsache, daß die Götter nicht scharf umrissene Persönlichkeiten sind, sondern daß die Phantasie den bunten Reigen der kosmischen Erscheinungen in unendlicher

[1]) IV R 58, II, 32. [2]) Maqlû 26.

Mannigfaltigkeit in einander verschlingt, die Götter mit einander verschmilzt und neue Formationen hervorbringt.

Die babylonische Theologie ist deshalb auch wesentlich Mythologie, die das gegenseitige Zusammenwirken und sich Bekämpfen, das sich Nähern und sich Entfernen, kurz den bunten Wechsel der Naturvorgänge nach Analogie der menschlichen Tätigkeit mit Bewußtsein ausstattet und in erzählende Form bringt.

Das Lebens- und Kraftzentrum für die Erde ist das Hauptgestirn, die Sonne, deren Auf- und Untergang im Laufe des Jahres sich unter den wechselnden Konstellationen des Sternenheeres vollzieht, sodaß sie mit diesen himmlischen Mächten die Entfaltung des Naturlebens beherrscht. Es läßt sich darum erwarten, daß der Naturkult in erster Linie Sonnenkult ist. Aber auch die übrigen Gestirne sind Gegenstand der religiösen Verehrung, vor allem der Mond, der durch seine Größe und seinen Einfluß auf die Erde verschiedentlich als gleichberechtigter Faktor neben der Sonne erscheint, zuweilen sogar den Vorrang vor ihr erhält[1]. Mythologie und Kultus schließen sich demgemäß an den Jahreslauf der Sonne durch den Tierkreis und die davon abhängige Entwicklung der Vegetation an. Als dritter Stern erscheint neben Sonne und Mond Venus als Stern der Ištar, der gleichfalls besondere Bedeutung beansprucht. Die übrigen Planeten wurden zwar auch von altersher in Babel verehrt, jedoch läßt sich die Zusammenfassung der sieben Planeten zu einer einheitlichen Gruppe erst

[1]) Et. Combe, Histoire du Culte de Sin 92 versucht den Nachweis, daß die ältesten Epitheta des Gottes Enzu (sumerischer Name für Sin) diesen als dieu du sol charakterisieren. Der Naturgott wäre zunächst Lokalgott geworden und erst im Laufe der Zeit mit dem Monde identifiziert worden. Allein ebenso wie bei der Sonne ist es beim Monde völlig ausgeschlossen, daß er ursprünglich eine chthonische Gottheit war. Wenn Combe *ìl Šeš-ki* p. 7 als dieu qui protège le sol (*šeš = naṣāru*) erklärt und folgert, der Name bezeichne den Gott comme un dieu chtonien, so geht dieser Schluß zu weit. *Šeš-ki* kann auch „Bruder der Erde" gedeutet werden und wenn man „Schützer der Erde" übersetzt, so kann das auch vom Mond als Gestirn gesagt werden. Die von Combe a.a.O. 24 aufgezählten Epitheta Sin's, die er auf dessen chthonischen Charakter deutet, fordern m. E. diese Deutung keineswegs.

auf den Tontafeln der Bibliothek Asurbanipals nachweisen. (Vgl. Hehn, Siebenzahl 44ff.)

Man spricht deshalb nicht mit Unrecht von einer babylonischen Gestirnreligion. Das Zeichen für „Gott" und für „Himmel" in der alten linearen Bilderschrift der Babylonier ist der achtstrahlige[1] Stern, ein Beweis, daß die Gottesvorstellung der Babylonier Gott und Stern als unlösbare Einheit betrachtete[2]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die ältesten Bewohner des Zweistromlandes durch die Pracht der hellleuchtenden Gestirne zu deren göttlicher Verehrung angeregt wurden und die Verknüpfung dieser himmlischen Mächte mit den auf der Erde wirksamen Kräften erst später stattfand. Allerdings solange wir die babylonische Religion zurückverfolgen können, ist sie nicht reine Gestirnreligion, sondern Verehrung aller kosmischen Erscheinungen und Kräfte[3].

---

[1]) So die Regel, aber auch der fünfzehn(sechzehn?)strahlige Stern ✳ findet sich, Thureau-Dangin, Recherches sur l'origine de l'Écriture Cunéiforme, Suppl. Nr. 5bis.

[2]) Drei Sterne sind das Zeichen für *kakkabu* „Stern", in einem sumerischen Hymnus aus Tello (RA VII, 107ss.) ist *mul* = *kakkabu* sogar mit vier Sternen geschrieben. — Der von A. Jeremias, Monotheistische Strömungen 19 erwähnten Vermutung H. Zimmerns, daß der achtstrahlige Stern „vielleicht ursprünglich ein Bild des Pols und der von ihm ausgehenden 8 Himmelsrichtungen sei", vermag ich schon deshalb nicht zuzustimmen, weil man in der alten Zeit regelmäßig von den vier Richtungen spricht.

Über den Wechsel des Determinativs *ilu* (Gott) und *kakkabu* (Stern) in den Planetenlisten aus der Zeit Asurbanipals vgl. Kugler, Sternkunde I, 11. Zur Identifizierung der Sterne mit Göttern beachte F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., hrsg. v. J. Ilberg, XXI, 1908) 111: „Die Papyri nennen das Sternbild, von dem sie reden, statt *τὸ ἄστρον* lieber *ὁ θεός*". Poseidonios sagt statt *τὰ κέντρα τῶν ἄστρων* lieber *τὰ κέντρα τῶν θεῶν*.

[3]) Unzutreffend ist, was F. Baethgen, Beitr. 263f. sagt: „Die Semiten kennen wohl einen Herrn des Himmels, aber sie kennen nicht den Himmel selbst als Gott; und auch Sonne, Mond und Sterne sind, wo sie verehrt wurden, anfangs vielmehr Symbole und Erscheinungsformen der Gottheit als selbständige und ursprüngliche Götter." „Baal ist ursprünglich nicht die Sonne selbst, sondern die Sonne ist das Symbol des Himmelsherrn, der Mond oder der Venusstern ist das Symbol der Astarte." Richtig sagt dagegen P. Dhorme, La relig. ass.-bab. 56:

Schwierig ist es, genau festzustellen, in welcher Weise sich die Babylonier die in der Natur wirkenden Kräfte mit den Gestirnen verknüpft dachten. Der Gott ist einerseits eine in der Welt wirksame Persönlichkeit, anderseits ist er mit dem Stern identisch. Vielleicht kann man die Sterne als Manifestationen der Götter bezeichnen, obwohl dieser Ausdruck der babylonischen Vorstellung auch nicht ganz adäquat ist. Nach dem Anfang der fünften Tafel von Enuma eliš sind die Sterne *tamšil ilāni*, das Ebenbild der großen Götter. „Er (Marduk) bereitete die Standörter für die großen Götter, Sterne, ihr Ebenbild, die Tierkreisgestirne, stellte er hin". Wenn einmal der Einfluß der Sternenwelt auf die Vorgänge in der den Menschen umgebenden Natur von den alten Sumerern und Babyloniern erkannt war, dann ergab sich von selbst die Entsprechung des Himmlischen und Irdischen und die Beobachtung des Laufes der Gestirne zur Erforschung der göttlichen Ratschlüsse. Die Erkenntnis jenes Zusammenwirkens drängte sich aber schon sehr früh auf, und so mußte die Astrologie, die Mutter der Astronomie, in der Religion der Babylonier schon zeitig einen hervorragenden Platz einnehmen.

Der Dualismus in der babylonischen Vorstellung von den Göttern, die einerseits in der Welt wirksame Persönlichkeiten, anderseits am Himmel befindliche Gestirne waren, tritt uns auch in der späteren religiösen Literatur noch vielfach entgegen. Die astralen und persönlichen Eigenschaften laufen so durcheinander, daß man sich fragt, ob von dem Gotte oder dem Sterne die Rede ist. In die Vorstellungen der Babylonier gewähren uns die alten Kunstdenkmäler wohl den besten Einblick. Der Sonnengott Šamaš ist auf dem bekannten Relief an der Spitze der Gesetzesstele Ḫammurapi's ein Mann mit langem Barte, er trägt einen langen Mantel und eine Hörnermütze. An jeder Schulter kommt ein Strahlenbündel hervor, um den solaren Charakter der Gottheit anzuzeigen. Auf dem bekannten Relief des Nabū-aplam-iddina aus dem Tempel des Sonnengottes

---

„L'identité originelle entre l'astre et le dieu nous semble une chose certaine".

zu Sippar (V R 60) thront der Gott als langbärtiger Mann in seinem Heiligtum, das den Gott umfließende Licht deuten die Wellenlinien seines Gewandes an. Vor ihm auf einem Tisch steht die Sonnenscheibe, auf welcher ein Stern von vier spitzen Strahlen angebracht ist. Zwischen diesen sind vier Bündel gewellter Linien zur Darstellung der von der Sonne aus sich ergießenden Lichtflut. Die Sonnenscheibe wird von zwei Personen an einem Seile in die Höhe gezogen. Neben der sitzenden Gestalt sehen wir an der Wand nochmals die Sonnenscheibe neben den Emblemen Sin's und Ištar's. Aus beiden Darstellungen ersieht man, daß den Babyloniern die Vereinigung des Gestirns mit der Person zu einer Einheit nicht gelungen ist, beide Vorstellungen sind nur äußerlich zusammengefügt. Die Darstellung des Sonnengottes als bärtiger Mann mit Hörnerkrone und Strahlen ist uralt; wir finden sie schon auf den hier reproduzierten Siegeln aus der Zeit Naram-Sin's[1]. Auf einem Siegel ohne Beischrift trägt der auf einem Throne sitzende Sonnengott lange gezackte Strahlen an beiden Schultern. Vor und hinter ihm ist der achtstrahlige Stern auf einer in einer Vase stehenden Stange angebracht[2]. Auf zahlreichen Siegelzylindern der alten und späteren Zeit ist die Gottheit als Person abgebildet, daneben sind ein oder mehrere Sterne als Hinweis auf den astralen Charakter der Gottheit zu sehen.

Die aufgehende Sonne wird auf einem altbabylonischen Siegelzylinder des Britischen Museums[3] als ein Mann dargestellt, der zwischen zwei Bergspitzen hervorschreitet. Rechts und links steht je ein einen Torflügel haltender Gott. Der Sonnengott tritt durch das östliche Himmelstor. Von jeder Schulter gehen drei Strahlen aus. Eine wesentlich gleiche aber noch altertümlichere Darstellung des Sonnenaufgangs ist auf einem grünen Jaspis, der sich im Louvre befindet,

---

[1]) Abbildg. 1—3. De Sarzec, Découvertes 284—286. Dazu E. Meyer, Sumerier und Semiten 60 ff.

[2]) Abb. 4. Déc. pl. 30bis Nr. 14 und p. 295. E. Meyer, Sumerier 62.

[3]) Nr. 89110; Abb. 5. A. Jeremias, ATAO[2] 21; Hommel, Memnon I Taf. nach S. 208.

eingeschnitten[1]. Auf einem Siegelfragment aus der Zeit Naram-Sin's ist noch ein Berg zu sehen, über den der aufgehende Sonnengott, ebenfalls mit Strahlen an den Schultern, hinwegschreitet[2].

Auch der Mond wird als menschliche Persönlichkeit dargestellt. Die Mondsichel wird einfach als Emblem beigefügt. So finden wir ihn auf einem Zylinder aus der Zeit Ur-engur's[3] mit langem Bart, auf einem Thron sitzend, und mit Mantel und Kappe bekleidet. Eine Göttin führt eine Schutzbefohlene herbei. Vor dem Mondgotte zeigt die Mondsichel den astralen Charakter des Gottes an. Ebenso sitzt Sin nach der Darstellung eines Siegelzylinders aus der Zeit Bursins II[4] auf einem durch ein Gerüst erhöhten Polstersitz, vor ihm die Mondsichel, darin die Vollmondscheibe mit achtstrahligem Stern.

Bei Ištar bemerken wir auf den ältesten Darstellungen das Bestreben, eine Verbindung von Persönlichkeit, Stern und der Tätigkeit der Göttin in der Natur herbeizuführen. Auch sie wird mit Strahlenbündeln an den Schultern dargestellt[5]. Auf der Felsskulptur Anubanini's[6] steht Ištar vor dem Könige, bekleidet mit einem langen Mantel, auf dem Haupte eine hohe Krone. Von jeder Schulter der Göttin gehen drei Stengel aus. Die auf der linken Seite endigen, wie es scheint, in Blüten, die der rechten in Knospen[7]. In der erhobenen Rechten hält die Göttin, die in der Inschrift ausdrücklich als Ištar erwähnt wird, einen Stab, an dem oben ihr gewöhnliches Emblem, der fünfstrahlige Stern, befestigt ist.

Auf einem Siegel eines Beamten Naram-Sin's aus Tello[8]

---

[1]) Abb. 6. Menant, Recherches sur la Glyptique orientale t. I, 123 Nr. 71. G. Maspéro, Hist. anc. de l'Orient 1895 p. 656.

[2]) S. Abb. 3. Découv. 286; Meyer, Sumerier 61.

[3]) Menant, Glyptique t. I pl. IV Nr. 2; Maspéro, Hist. anc. 655; Jeremias, ATAO[2] 101; Meyer, Sumerier 63f.

[4]) Berliner Museum VA 2720; E. Meyer, Sumerier 64 Nr. 16, dazu S. 65. [5]) Berl. Mus. VA 542 vgl. 579.

[6]) Abb. 7. Reproduziert bei E. Meyer, Sumerier 25; daselbst 24ff. die Beschreibung.

[7]) E. Meyer erwähnt nichts von diesem Unterschiede, er ist aber deutlich bemerkbar. Auf eine Beschädigung des Reliefs geht der Unterschied kaum zurück. [8]) Abb. 8. Découv. 287; E. Meyer, Sumerier 27.

sprießen aus den Schultern einer sitzenden Göttin je drei Pflanzenstengel hervor. Über den Körper laufen Wellenlinien so, daß sie das Kleid der Göttin bilden. Es sollen aber nicht Licht-, sondern Wasserwellen sein. Es handelt sich zweifellos um eine Göttin der Vegetation. Hinter der sitzenden Göttin steht auf einem Postament in etwas steifer Haltung das Bild einer Göttin, bei der zwei Pflanzenstengel am unteren Saum des Kleides, zwei etwas weiter oben und ein drittes Paar aus den Schultern hervorspringen. Die Göttin ist so deutlich als die im Pflanzenleben sich auswirkende Macht dargestellt. Nach Thureau-Dangin (RA VII, 108 n. 5) handelt es sich um die Getreidegöttin Nisaba, die in einem von demselben Forscher veröffentlichten Hymnus „Herrin des Sternes Dar-a" (*Nin-mul-dar-a*), „reines Rohr Nisaba" und „Rohr der sieben Zahlen" genannt wird. Die Göttin ist demgemäß eins mit den Pflanzen, deren Seele sie bildet.

Viel lockerer ist der Zusammenhang zwischen Göttin und Pflanze auf einem Tonrelief aus Nippur aus der Zeit nach Ḥammurapi[1], auf dem eine Göttin einen in anbetender Haltung dahinschreitenden Mann mit der Rechten führt, während die Linke einen dicken Stengel anfaßt, von dem oberhalb der Hand der Göttin drei Blüten abzweigen.

Später trat das Bewußtsein von dem astralen und vegetativen Charakter der Götter mehr und mehr zurück, weshalb sie ganz als menschliche Persönlichkeiten dargestellt wurden. Die Embleme dienen lediglich zur Charakterisierung. So hält z. B. Ištar auf dem Relief des Šamaš-rēš-uṣur[2] in der linken Hand den auf dem Boden aufstehenden Bogen, über der Hand befindet sich der achtstrahlige Stern. Sie ist aber ebenso wie Bēlit auf dem Relief von Maltaja und auf der Asarhaddonstele ganz als von der Natur losgelöste Persönlichkeit aufgefaßt. Ebenso sind auf drei späteren Darstellungen die Götter aus dem Naturgeschehen herausgehoben und für sich bestehende Wesen geworden. Man vergleiche nur die ehrwürdigen Göttergestalten auf dem Felsenrelief von Maltaja oder das bei den

[1]) Hilprecht, Explor. in Bible Lands 528; E. Meyer, Sumerier 40 Anm. 1.

[2]) Weißbach, Babyl. Miscellen vor dem Titelblatte.

deutschen Ausgrabungen in Babel gefundene[1] Bild Marduks, zu dessen Füßen der Drache liegt. Sein Charakter als Frühlingssonne ist in den Hintergrund getreten. Der Sturm- und Wettergott Adad ist ebenfalls nicht mehr mit dem Sturm identisch, sondern dessen Beherrscher. Auf dem Relief des Šamaš-rēš-uṣur trägt er den Blitzstrahl in jeder Hand, ebenso auf einem anderen in Babylon gefundenen Relief[2]. Zu seinen Füßen lagern zwei Ungeheuer, die er gefesselt führt, offenbar Symbole des Sturmes. Einzelne Götter, so besonders die untergeordneten Fürbittgottheiten, sind von Anfang an menschlich gedacht. Nebo, der Schreibergott, den die Statue Adadnirari's IV als Mann mit langem Bart und Mantel darstellt, wird wohl stets als menschliche Persönlichkeit gedacht worden sein.

Die geschlechtliche Differenzierung des Naturlebens findet ihren Reflex in den männlichen und weiblichen Göttergestalten, wobei die Gemahlin in der Regel nur die formale Ergänzung des Gottes ohne besonderes individuelles Gepräge ist. Insofern allerdings Ištar die Vergöttlichung der Mutterschaft ist, erhebt sich auch das weibliche Element in der assyrisch-babylonischen Religion zu selbständiger Bedeutung. Gerade in den alten sumerischen Inschriften, die noch ein sehr lebhaftes Empfinden für den Zusammenhang der Götterwelt mit dem Naturleben zeigen, tritt die Göttin als Mutter besonders plastisch in den Vordergrund.

Ur-bau[3] nennt Ninḫarsag „Mutter der Götter". Ebenso Galu-babbar, Patesi von Giš-ḫu[4]. Gudea[5] betet zu ihr: „Die Göttin, welche im Himmel und auf der Erde die Lose bestimmt, Nin-tu(d)[6], Mutter der Götter, Gudea's, der den Tempel erbaute, Leben verlängere." Den Gudea hat Ga-tum-du(g), „seine Herrin, in Lagaš, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren"[7]. Sie rühmt er[8]: „Du bist die Königin, die Mutter, die Lagaš gegründet hat. Bei einem Volke, das du

[1]) 18. April 1900. Weißbach, Bab. Misc. 16.
[2]) Weißbach, a. a. O. 17.
[3]) Statueninschr. 3, 8 (Th.-D. 60f.).
[4]) Tonnagel. (Th.-D. 150f.).
[5]) Stat. A 3, 4ff. (Th.-D. 66f.).
[6]) = „Herrin des Gebärens".
[7]) Stat. F 1, 12ff. (Th.-D. 82f.).
[8]) Cyl. A 3, 3ff. (Th.-D. 92f.).

ansiehst, ist reichlich Kraft. Der Fromme, den du ansiehst, (sein) Leben wird verlängert. Ich habe keine Mutter: du bist meine Mutter. Ich habe keinen Vater, du bist mein Vater. Mein Vater . . . . . .; im Heiligtum hast du mich geboren." Sie ist die göttliche Kuh als Spenderin der göttlichen Lebensmilch. Eannatum[1], Entemena[2], Lugalzaggisi[3] sagen, sie seien von der Milch der Ninḫarsag genährt worden. Wir werden später auf die durch das Symbol der Kuh dargestellte Ištar zurückkommen, hier sollte nur darauf hingewiesen werden, wie die weibliche Seite des Naturlebens als unmittelbare Auswirkung einer Persönlichkeit gefaßt wird. Den verschiedenen Seiten des Naturlebens entsprechen die verschiedenen Göttinnen. Bau, „die Herrin des Überflusses"[4], ist die Göttin der Fluren und des Pflanzenlebens. „Die Herrin, die geliebte Tochter des reinen Himmels, die Mutter Bau hat im *ē-sil-sir-sir* Gudea Leben geschenkt." Nin-Isin nennt Arad-Sin[5] „die große Herrin, die Mutter des Landes, welche das Leben schafft, die vornehmste Tochter des reinen Himmels". Ihr Tempel heißt *ē-ú-nam-ti-la*, „das Haus des Lebenskrautes"[6]. Sie repräsentiert also die tierisch-menschliche und pflanzliche Fruchtbarkeit.

Da die babylonischen Götter nach Analogie des Menschen gedachte Naturmächte sind, so müssen sie auch mit den geistigen Fähigkeiten und Leidenschaften des Menschen ausgerüstet sein. Einzelne Götter sind noch besonders Vertreter gewisser geistiger und sittlicher Qualitäten. Es scheint, als ob aus der physischen Eigenart eines Gottes seine geistige Besonderheit abstrahiert sei, wie überhaupt die geistigen Begriffe vielfach Abstraktionen sinnlicher Vorstellungen sind. Die lichten Gestirne repräsentieren die guten, lebenschaffenden Gottheiten, die Finsternis und die zerstörenden Kräfte der

---

[1]) Geierstele Rs. 5, 47f.; Feldst. A 2, 2f.; E 4, 9f.; Backst. A 2, 2f.; B 1, 6f. (Th.-D. 18ff.).

[2]) Gefäß aus Stalagmit 1, 7f.; Backst. A 1, 8f. (Th.-D. 34f.).

[3]) Vaseninschr. 1, 28f. (Th.-D. 154f.). Die Stellen sind auch bei Zimmern, Christusmythe 61 Anm. 22—24 angegeben.

[4]) Gud. Stat. E 1, 5; H 1, 5 (Th.-D. 78f., 84f.).

[5]) Steint. 1ff. (Th.-D. 214f.). [6]) Steint. 12 (Th.-D. 214f.).

Natur die bösen Mächte. Ea, der Herr der Wassertiefe (*šar apsī*) ist zugleich der Besitzer abgrundtiefer, geheimnisvoller Weisheit, der *bēl nīmeqi*. עמק „tief, unergründlich sein" versinnlicht zugleich die geistige Tiefe, das unergründliche Wissen. Von diesem Stamme kommen *emqu* und *enqu*, „weise", *nīmequ*, „Weisheit"; *apsū* heißt „Wassertiefe" und „Weisheitshaus"[1]. Marduk, die Frühsonne, welche die Nacht, und die Frühlingssonne, welche den Winter vertreibt, ist im Weltschöpfungsmythus der Besieger der finsteren Chaosmächte, der Gott, der den Kosmos mit seiner Ordnung und Gesetzmäßigkeit gestaltet, nachdem er die Mächte der Unordnung und Willkür, repräsentiert durch Tiāmat und ihre Helfer, überwunden hat. Die Sonne steigt bei ihrem Aufgange aus der Tiefe des Meeres empor. Marduk ist darum der Sohn Ea's, des Gottes der Wassertiefe und Weisheit und ebenfalls der weise Gott κατ' ἐξοχ., der kluge, barmherzige Arzt, der die rechten Mittel zur Überwindung der Krankheitsdämonen angibt. Šamaš, der Sonnen- und Lichtgott, ist nach einer ebenfalls leicht zu verstehenden Analogie der Gott der Gerechtigkeit; als Begleiter werden ihm *kettu* und *mēšaru*, Recht und Wahrheit, beigegeben Der Feuergott wird auf Grund der zerstörenden Macht seines Elements der Vernichter des Bösen. Daß den weiblichen Gottheiten als besondere Eigenschaft die Barmherzigkeit zugeschrieben und Ištar in den Hymnen und Gebeten als die gnadenreiche Fürsprecherin gepriesen wird, hängt natürlich mit der besonderen Weichheit und Milde des weiblich-mütterlichen Wesens zusammen.

Wir sehen aus dieser Darlegung sogleich, daß sich die babylonischen Götter nach der Vielgestaltigkeit der kosmischen Erscheinungen zu einer bunten Götterwelt entfalteten, die als Reflex der in der Welt herrschenden Ordnung ebenfalls eine gewisse Über- und Unterordnung aufweisen mußte. Kompliziert wurde das Pantheon dadurch, daß die einzelnen Stämme, Städte und Staaten ihre besonderen Gottheiten und Kulte ausbildeten. Es konnte dann nicht ausbleiben, daß wesentlich gleiche Gottheiten hier und dort unter verschiedenen Namen verehrt und

[1]) Vgl. Hehn, Siebenzahl 2.

bei der Vereinigung der Städte in einem Staate als verschiedene Götter neben einander gestellt wurden.

Die Frage, wie es gekommen sei, daß man in den einzelnen babylonischen Städten besondere Stadtgottheiten verehrte, ließe sich nur vollkommen beantworten, wenn wir die Entstehung der sumerisch-babylonischen Religion von ihren Anfängen an und insbesondere die Entwicklung der einzelnen Städte kännten. So aber finden wir von der ältesten Zeit her Anu in Erech, Enlil in Nippur, Enki-Ea in Eridu, Nannar in Ur, Sin in Ḫarrān, Babbar in Larsa, Šamaš in Sippar, Ištar in Ḫallāb und Agade, Marduk in Babel, Nebo in Borsippa, Nergal in Kutha, Ningirsu-Ninib in Lagaš usw.

Eine einigermaßen entsprechende Vorstellung von dem tatsächlichen Entwicklungsgange können wir uns machen, wenn wir beachten, daß jedes Gemeinwesen mit seinem Dasein auch seinen besonderen Gott hat. Das sehen wir deutlich an Aššūr, dessen Gott mit der Existenz des assyrischen Staatswesens ohne weiteres auch da ist. Wir sehen ferner, daß mehrere Städte den Mondkultus, andere den Sonnenkultus besonders pflegen. Hier wird er infolge des Vorwiegens der sumerischen Bevölkerung unter einem sumerischen, dort infolge des Übergewichts der semitischen Rasse unter einem semitischen Namen verehrt. Ferner ist zu beachten, daß Marduk, Nebo, Nergal, Ninib u. a., wie wir bei den einzelnen Göttern noch näher sehen werden, nur Erscheinungsformen des Sonnengottes sind, sodaß es sich nur um verschiedene Namen und Verehrungsformen einer wesentlich gleichen Gottheit handelt; außerdem, daß man von einer Ištar von Erech, einer Ištar von Nineve, einer Ištar von Arbēla usw. spricht, die zwar als besondere Göttinnen verehrt und mit besonderen Eigentümlichkeiten ausgestattet wurden, aber doch wesentlich identisch waren. Dazu kommen noch die Städte, die Ištar unter besonderem Namen verehrten. Hier bildet also der Kultort das Individuationsprinzip. Wie ferner zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Herrschern der Kult einzelner Götter besonders blühte, so hegten auch die einzelnen Städte zu gewissen Gottheiten eine besondere Verehrung, ohne daß sich in jedem Falle die maßgebenden Einflüsse dafür feststellen lassen. Der besondere Kult ist meist

in der geschichtlichen Entwicklung der Stadt und ihren Beziehungen zu anderen Städten und Staaten begründet.

Zur Annahme eines astralen Systems, das man an den einzelnen Kultorten gekannt und das für die Verehrung der bestimmten Gottheit als Hauptgottheit maßgebend gewesen sei, fehlen die Grundlagen. Ebenso läßt sich nicht nachweisen, daß man der Meinung war, „daß sich die eine göttliche Macht in den Stellungen der Gestirne offenbare" und daß „der Lokalkult einer Astralgottheit damit begründet wurde, daß der entsprechende Kultort irgendwie als dem kosmischen Ort entsprechend gedacht wurde, an dem der entsprechende Stern die göttliche Macht offenbarte"[1].

M. Pancritius[2] glaubt daraus, daß „jede Gottheit — außer Enlil — an eine Natur- oder Kulturerscheinung anknüpfe", schließen zu müssen, daß „die babylonischen Götter von Haus aus nicht Stammesgötter, sondern nur Mitglieder des Pantheons eines großen Volkes waren . . . . Hätten die Götter sich isoliert entwickelt, dann hätte es auch Dubletten gegeben — besonders Sonnen- und Mondgötter". Dubletten gibt es in der Tat, wie wir oben gesehen haben; verschiedene Städte verehren besonders die Sonne, andere den Mond, andere Ištar. Trotzdem möchte ich nicht behaupten, daß sich die Götter isoliert entwickelt haben; vielmehr hat wohl eine starke Einwirkung der einzelnen Städte auf einander stattgefunden, die sich insbesondere darin zeigt, daß mehrere Städte mit Sonnenkult ihre einzelnen Sonnengottheiten als verschiedene Wirkungsarten oder Erscheinungsformen der Sonne erklärten. Auf ein abgeschlossenes astralmythologisches System aber weisen die Tatsachen nicht hin. Daß die sumerischen Götter Ningirsu, Ninḫarsag u. a. vor den semitischen Gottheiten so rasch verschwinden, ist eine andere Wirkung des Zusammentreffens gleicher Gottheiten. Dieselbe Gottheit wird in semitischer Form, wenn auch modifiziert, weitergeführt. Ein wesentlicher Unterschied zwischen sumerischer und semitischer Religionsauffassung läßt sich nicht konstatieren, beide sind in innigster Verschmelzung in einander übergegangen.

---

[1]) A. Jeremias ATAO[2] 45. [2]) Memnon II (1908) 174 Anm. 2.

Soweit wir zurückblicken können, bilden die babylonischen Götter eine irdisch-himmlische Hierarchie, in der jedes Mitglied seinen besonderen Wirkungskreis hat. So sagt Eannatum[1], König von Lagaš, er sei „mit Stärke begabt von Enlil, genährt mit heiliger Milch von Ninḫarsag, genannt mit gutem Namen von Innina, begabt mit Verstand von Enki" usw. Natürlich ist der Wirkungskreis eines Gottes nicht so genau festgelegt. Derselbe König sagt[2], sein Name sei ausgesprochen von Enlil, er sei begabt mit Stärke von Ningirsu, auserkoren im Herzen von Ninā, genährt mit heiliger Milch von Ninḫarsag, genannt mit gutem Namen von Innina, begabt mit Verstand von Enki, geliebt von Dumuzi-abzu. Entemena[3] ist „beschenkt mit dem Zepter von Enlil, begabt mit Verstand von Enki, erkoren im Herzen von Ninā". Man tauscht also gelegentlich die Tätigkeit der Götter, von einem festgeschlossenen Lehrsystem ist noch keine Rede.

A. T. Clay suchte in seinem Buche: Amurru, the home of the northern Semites[4], die Entstehung der verschiedenen Gottheiten in den babylonischen Städten aus der Vermischung des semitischen mit dem sumerischen Element, insbesondere aus der verschiedenen Art, wie die sumerischen Schreiber den semitischen Sonnengott Amurru in ihrer Schrift wiedergeben, zu erklären. Wer sich jedoch der Theorie Clays von dem westsemitischen Ursprunge der babylonischen Kultur nicht anzuschließen vermag, der wird auch die Zurückführung der babylonischen Hauptgötter auf einen westsemitischen Gott nicht für zutreffend halten können. Wenn verschiedene babylonische Gottheiten auch im Westen vorkommen, so folgt daraus nicht, daß sie aus dem Westen stammen.

---

[1]) Geierstele Rs. 4, 42 ff. (Th.-D. 18 f.).
[2]) Feldstein A 1, 5 ff. (Th.-D. 20 f). [3]) Kegel 5, 21 ff. (Th.-D. 41 f.).
[4]) Philadelphia 1909.

II. Kapitel.

Die Stellung der babylonischen Religion zum Monotheismus.

1. Das Problem.

Die Frage, ob in der babylonischen Religion monotheistische Tendenzen hervortreten, scheint nach den vorausgehenden Ausführungen über die Neigung der babylonischen Theologie, das Pantheon zu spezifizieren und durch neue Gottheiten zu bereichern, nicht im bejahenden Sinne beantwortet werden zu können. Man hat nicht bloß die Götter der einheimischen Städte ohne Bedenken nebeneinander gestellt, man hat auch der Aufnahme fremder Gottheiten in das sumerisch-babylonische Pantheon keinen Widerstand entgegengesetzt. Babylonien, in welchem sich die verschiedenen Eroberervölker in der Herrschaft ablösten, hat ebensowenig eine rein nationale Religion wie ein reines Volkstum aufzuweisen, in beiderlei Hinsicht ist es vielmehr das klassische Land des Synkretismus. Daß nur ein Gott Recht auf Verehrung beanspruchen dürfe, war vom Standpunkte der babylonischen Religion und ihrer geschichtlichen Entwicklung aus etwas Unfaßbares.

Der einst von E. Renan entdeckte monotheistische Instinkt der Semiten sowie ihr auf die Eigentümlichkeit der Sprache zurückgeführter Mangel einer Mythologie bedarf angesichts des babylonischen Altertums keiner Widerlegung mehr. Dem arischen Varuna (*Οὐρανός*) entspricht der sumerisch-babylonische *Anu*, der Mutter Erde (*Δημήτηρ*) dessen Gemahlin *Antu* oder *irṣitu*, ebenso sind hier wie dort Licht und Feuer lebendige Mächte.

Und doch seit Friedrich Delitzsch in seinem ersten Babel-Bibel-Vortrag[1] bei den in Babylonien eingewanderten Nordsemiten einen gewissen Monotheismus nachzuweisen suchte,

[1]) Babel und Bibel. 1. Vortr. Ausgabe mit Anmerkungen 45 ff.; 71 ff.

ist die Frage nicht mehr völlig zur Ruhe gekommen. A. Jeremias[1] fand im Lichte des hauptsächlich von H. Winckler ausgebildeten astralmythologischen Systems monotheistische Strömungen in der babylonischen Religion, auf Grund deren B. Baentsch[2] „zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte" mahnen zu müssen glaubte. Ähnliche Ansichten wurden bis in die letzte Zeit geäußert. So meint P. Karge[3], es sei durch das von Baentsch beigebrachte Material zwar kein begrifflicher Monotheismus, aber „die nicht verwunderliche Tatsache bewiesen, daß edlere Geister trotz des Polytheismus zu reineren Gottesvorstellungen gelangt sind, die konsequenterweise zum Monotheismus hätten führen müssen. An dieser Konsequenz hat es aber immer gefehlt. Man kann annehmen, daß solcher Glaube in manchen Zeiten in weiteren Kreisen geherrscht hat. Jedenfalls finden wir über all den Göttern und Göttinnen immer die Vorstellung von dem Herrn der Götter, von dem großen Gotte schlechthin. Jede höhere Göttergestalt kann als Ausfluß oder Schattenbild dieses großen Gottes seine (sic!) Verehrer zu diesem führen und sie zu einer Ahnung des Monotheismus bringen."

Aus diesen Worten Karges geht an sich schon deutlich hervor, daß die Frage noch ziemlich unklar ist. Die ganze Betrachtung steht unter einem falschen Gesichtswinkel, sodaß jeder Satz vom Anfang bis zum Ende unzutreffend ist. Eine Untersuchung der wirklichen Anschauungen der Babylonier auf Grund der Inschriften dürfte deshalb von vornherein nicht überflüssig sein.

2. Die Stufentürme und die Siebengottheit.

Wenn es dem Wesen der babylonischen Religion durchaus zuwider ist, einem Gotte das ausschließliche Recht auf Existenz oder Verehrung zuzugestehen, so ist doch anderseits

---

[1]) Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904.

[2]) Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte. Tübingen 1906.

[3]) Geschichte des Bundesgedankens im A. T. Münster 1909, 148f.

das Bestreben zu beobachten, dem Pantheon eine abschließende Spitze zu geben.

Die siebenstufigen Türme waren, wie ich nachgewiesen habe[1], Abbilder des Universums. Der Stufenturm von Babel heißt Ē-temen-an-ki „Haus der Grundfeste Himmels und der Erde", der von Kiš Te-an-ki-bi-da „Grundfeste Himmels und der Erde", der von Borsippa Ē-ur-imin-an-ki, was nicht „Haus der sieben Planeten", sondern „Haus der sieben Befehlshaber Himmels und der Erde" bedeutet[2]. Die sieben Herrscher aber sind alle Herrscher Himmels und der Erde. Sieben wird von den Babyloniern selbst als *kiššatu* „Gesamtheit" erklärt. Es ist die Zahl des vollkommenen Ganzen, des Universums und erscheint als solche in den mannigfachsten Anwendungen. Die Tempeltürme versinnbilden die Räume des Kosmos mit den sie belebenden und beherrschenden göttlichen Mächten. In Babel steht Marduk, in Borsippa Nebo an der Spitze des Pantheons. Deshalb hat hier der eine, dort der andere seinen Sitz auf der Spitze des Turmes. Dieselbe Idee in anderer Form bringen die vierstufigen Türme zum Ausdruck, weil auch die vier Richtungen die Gesamtheit symbolisieren.

Der Ausdruck für die Gesamtheit der Götter, das Pantheon, ist bei den Babyloniern: Die sieben Götter[3]. Die Siebengottheit ist die Universalgottheit. Am Schlusse von Aufzählungen nennt man die sieben Götter, um alle Götter in die Aufzählung einzuschließen. Nanâ z. B. wird gepriesen als die Göttin, die „vorausgeht den sieben Brüdern"[4], womit gesagt sein soll, daß sie an der Spitze all ihrer Brüder, des gesamten Pantheons einherzieht. Aber in echt babylonischer Betrachtungsweise, der mit dem Namen auch das Wesen gegeben war, wird die Siebengottheit auch als besondere, für sich bestehende Gottheit aufgefaßt und behandelt. Man war also zu dem Begriff einer über den anderen Göttern stehenden Universalgottheit, die als höhere Einheit die anderen Götter in sich schloß, gekommen. Allein die Weiterführung dieses Gedankens nach der Richtung hin, daß die anderen Götter

---

[1]) Siebenzahl 8ff. [2]) A. a. O. 10f. [3]) A. a. O. 19ff.
[4]) K 3600 + DT 75 (Craig, RT I, 55) I, 5, vgl. Siebenzahl 24.

in dieser höheren Einheit aufgehoben wären, ist den Babyloniern nicht in den Sinn gekommen.

3. Die einzelnen Gottheiten und der Universalismus und Monotheismus.

a) Anu.

Wie man in der Siebengottheit einen die gesamte Götterwelt zusammenfassenden Begriff hat, so ist Anu in der Theorie der Babylonier der Inbegriff des göttlichen Wesens. Das illustrieren am besten die Götterlisten, die Anu den allgemeinsten Begriffen der Gottheit gleichsetzen[1]. Er verkörpert den Begriff der Gottheit geradezu absolut. Darum lesen wir in der 1. Zeile, das Zeichen für „Gott" überhaupt AN entspreche dem Gotte *Anu*. Anu zerfällt zunächst in ein männliches und weibliches Prinzip, letzteres ist *Antu*, die gleichfalls den Gottheitsbegriff umfassend in sich schließt, daher heißt es in der 2. Zeile: AN = *An-tum*. Anu, der personifizierte Himmel, ist der erste Repräsentant der Gottheit. Himmel und Erde bilden auch nach babylonischer Anschauung ein Götterpaar[2]. Anu ist das himmlische, männliche, schaffende, Antu das irdische, weibliche, passive Prinzip. So finden wir in der 3. Zeile unserer Liste AN.Ki = *ìl A-nu-um u An-tum*, d. h. Himmel und Erde (KI) bilden zusammen das Götterpaar Anu und Antu, Gott und Göttin Anu.

Es folgt eine Reihe anderer Götterpaare, die alle Anu und Antu gleichgesetzt werden. Z. 4 wird *ìl Uraš* (IB), Z. 5 sein weibliches Komplement NIN-IB = *Anum u Antum* gesetzt. Wie schon bemerkt[3], haben wir hier wohl einen Raumgott

---

[1]) Vgl. die Serie AN = *ilu Anum* K 4340 + 79—7—8, 294 (CT XXIV, 1 = III R 69 Nr. 1). Dazu die Duplikate K 4349 (CT XXIV, 20 = II R 54 e f), ferner K 4338 B I (CT XXIV, 19 = II R 54 Nr. 4); K 7662 (CT XXV, 7).

[2]) Das ergibt sich auch aus anderen Stellen. Ut. lim. I, 23 (CT XVI, 12, I, 22/23) heißt es von den bösen Sieben: „Die als Zeugung Anu's entsprossen, Söhne, Sprößlinge der Erde sind sie". VATh 258 Vs. 10—13 (Reisner, Hymnen S. 133). Die Anunnak sind Erzeugnis Anu's (*An-na* = *ìl A-nim*), aber auch Erzeugnis der Erde; letzterer entspricht in der sumerischen Zeile *ki*, in der babylonischen *An-tum*.

[3]) Oben 2.

und eine Raumgöttin als Erscheinungsformen Anu's und Antu's. Z. 6 und 7 nennen wieder ganz allgemeine Gottheiten: *An-šár-gal* = „das obere große All" als männliches, und *ilKi-šár-gal* = „das untere große All" als weibliches Prinzip, die gleichfalls Anu und Antu entsprechen. An-šár-gal wird K 4338 B erklärt als *Anum ša kiššat šamē irṣiti* = „Anu als Gesamtheit Himmels und der Erde". Z. 8 und 9 decken sich inhaltlich mit den vorausgehenden: *An-šár* = „oberes All" und *Ki-šár* = „unteres All", die, wie erwähnt, nach Enuma eliš Taf. I, 12 die zweite Göttergeneration bilden. Z. 10 und 11 sind wiederum ganz allgemeine Begriffe: *En-šár* = „Herr des Alls" und *Nin-šár* = „Herrin des Alls", beide ebenfalls = Anu und Antu. In Z. 12 und 13 erscheint die Zeit als Gottheit; *il*DU-ER und *il*DA-ER entspricht dem semitischen *dūru* „Dauer", Ewigkeit[1]. Es folgen Z. 14f. *Laḫ-ma* und *la-ḫa-ma*, die, wie S. 1 bemerkt, im Schöpfungsepos als *Laḫmu* und *Laḫamu* die erste Göttergeneration darstellen. Das folgende Götterpaar ist *A-la-la* und *Be-li-li*. *A-la-la* ist wohl zusammengesetzt aus a = „Wasser" und *la-la* = *lalū* „Üppigkeit", „Fülle". Gemeint sind die oberen Leben und Fruchtbarkeit erzeugenden Wasser. Die Gemahlin Alala's ist *Be-li-li*[2], die Wasser der Tiefe[3], aus denen das Leben der Erde hervorgeht. *Alala* und *Belili* sind also etwa gleich Himmelsvater und Mutter Erde und ihre Gleichsetzung mit Anu und Antu leicht verständlich. In den beiden folgenden Gleichungen sind zwei besondere Formen Alala's und Belili's aufgeführt, *Alala-alam* und *Belili-alam*, Alala-„Bild" und Belili-„Bild". Z. 20 und 21 werden *En-uru-ul-la* = „Herr der glänzenden Stadt" und sein weibliches Komplement *Nin-uru-ul-la* = „Herrin der glänzenden Stadt" Anu und Antu gleichgesetzt.

Die Duplikate unserer Liste gruppieren übrigens verschiedentlich anders und fügen teilweise[4] noch einen Gott

---

[1]) S. oben 2.

[2]) Dazu Jensen, KB VI 1, 404. Zimmern möchte in der am Schlusse der Höllenfahrt der Ištar erwähnten *Belili* eine Kurzform der *Bēlit ṣēri* sehen (Tamūzlieder 251; Der babylonische Gott Tamūz 731).

[3]) *il*BE bezeichnet Ea als Quellgott (*Ēa ša naqbi*), *li-li* ist wohl bloss Variante zu *la-la*.

[4]) K 4349 Vs. I, 10 (CT XXIV, 20) und K 4338 B Vs. I, 8.

ìl Ē-kur = Berghaus, hohes Haus hinzu, K 4349 bietet auch das entsprechende Femininum *ìl Gá(?)-ra*[1][. Trotzdem zählen die Listen übereinstimmend 21 „Vorfahren" Anu's. Diese Zahl steht offenbar fest, weil sie 3×7 ausmacht. In drei Reiche zerfällt das All, sieben Generationen aber sind alle Generationen[2]. Wenn wir uns modern ausdrücken wollen, so können wir sagen: Anu repräsentiert die 21 allgemeinsten kosmischen Kategorien. Er ist demgemäß die alles umfassende, die Universalgottheit.

Wenn Anu auch theoretisch das göttliche Wesen uneingeschränkt in sich schließt, so hat man doch nie daran gedacht, daß er nun allein Himmel und Erde erfülle und für andere Götter kein Platz sei. Im Gegenteil gerade die Allgemeinheit seines Wesens drängt ihn bei dem konkrete Gestalten verlangenden religiösen Empfinden des Volkes praktisch ziemlich in den Hintergrund. Anu gilt zwar auch in den ältesten Zeiten als „König der Götter"[3], Anu und Enlil bestimmen das Geschick von Lagaš[4], Anu wird „der geliebte Vater Enlil's"[5] und der „König der Länder"[6] genannt, aber er gehört trotzdem nicht zu den hauptsächlich angerufenen Gottheiten[7]. Ob man mit Huber[8] daraus, daß der Gott in den Personennamen der Dynastie von Ur und Isin häufig vorkommt, schließen darf, daß Anu einmal in vorgeschichtlicher Zeit auch in der praktisch religiösen Verehrung die anderen Götter seiner theoretischen Stellung im Pantheon entsprechend übertraf, möchte ich bezweifeln. Das häufigste Bildungselement in den Eigennamen

---

[1]) Zur Lesung s. P. Michatz, Die Götterlisten der Serie AN | *ilu A-nu-um* (Dissert. Breslau 1909) 73.

[2]) Hehn, Siebenzahl 18f. — Die Absicht, die Götter nach Siebenheiten zu gruppieren, läßt sich mehrfach beobachten. CT XXIV, 4, 27 wird konstatiert, daß 42 Vorfahren Enlil's aufgezählt sind, im Folgenden werden dann 7 Söhne Enmešara's genannt, was ebenfalls ausdrücklich konstatiert wird. [Zur Ergänzung der beiden Stichzeilen s. Zimmern, ZA XXIII (1909) 363 ff.].

[3]) Gudea Cyl. A 10, 12 (Th.-D. 100f.); Backst. F Urengurs (Th.-D. 186f.).

[4]) Gudea Cyl. B 24, 9 (Th.-D. 140f.).

[5]) Vasenbruchstücke Lugalzaggisi's 3, 16 (Th.-D. 154f.).

[6]) Lapislazuli-Tafel Lugal-Tarsi's (Th.-D. 160f.).

[7]) Huber, PN 19. 21f. [8]) A. a. O. 22.

jener Zeit ist *dingir-ilu*[1], allein es bleibt auch Huber fraglich, ob *ilu* einmal in vorgeschichtlicher Zeit überhaupt eine göttliche Persönlichkeit gewesen ist[2]. *Ilu* ist ebenso wie Anu ein ganz allgemeiner Begriff für „Gott" und berührt sich in seiner Bedeutung sehr eng mit Anu, wie ja in der oben zitierten Liste *ilu* = *Anu* gesetzt wird. Anu wird nicht bloß in den oben angeführten Stellen aus den Inschriften der Könige von Sumer und Akkad, sondern auch im Codex Ḫammurapi[3] regelmäßig einfach mit dem Zeichen AN = *ilu* geschrieben. An manchen Stellen ist es deshalb zweifelhaft, besonders auch in Eigennamen, ob der Name des Gottes oder das Appellativum für „Himmel"[4] vorliegt oder ob *dingir-ilu* (Gott) zu lesen ist. Das Gottesdeterminativ fehlt, weil der Name selbst „Gott" bedeutet. Schon in assyrischer Zeit wird der Planet Mars mit Anu identifiziert (VR 46, 2a) und besonders auf neubabylonischen, astronomischen Tafeln AN geschrieben[5].

Anu kommt auch als Gott im allgemeinsten und höchsten Sinne vor[6]. Zu Marduk sagen die Götter vor seinem Kampfe gegen Tiāmat: „Du bist nun der geehrteste unter den großen Göttern, dein Geschick ist ohnegleichen, dein Wort ist Anu (*seqarka ilA-num*)" d. h. dein Gebot ist das höchste, gilt uneingeschränkt. Den Namen *ilȦ-nu-bī* (KA)-*ilNin-šaḫ* übersetzt Hilprecht[7]: „The word of N. is god", aber Anu steht betont voraus, daher ist zu übersetzen: „Anu ist das Wort N.s", d. h. das Wort Nin-šaḫ's ist dem der Gottheit im höchsten Sinne gleich. Bei dem Namen *An-nu-um-abī* schwankt Ranke[8]

---

[1]) Huber, a. a. O. 22 vgl. 169. [2]) A. a. O. 23.

[3]) Vs. I, 1.45; Rs. XXIV, 64; XXVI, 45; Gen. AN. *nim* Vs. II, 46; Rs. XXVIII, 51. Ich zitiere hier und später nach der Ausgabe von Ungnad.

[4]) Vgl. Huber, PN 162; *Ur-an-na* Priester des Himmels oder Anu's (jedenfalls aber des letzteren), *Gá-an-na* (164) Mann des Anu oder himmlischer Mensch, *Gugal-anna* (164) Machthaber des Himmels, *Sib-an-ni* (166) Himmelshirte.

[5]) Kugler, Sternkunde I, 12f.

[6]) Ranke, Diss. 20, PN 197 erklärt, dieses Anu habe nur den Sinn „Gott", „Gottheit".

[7]) Bei Ranke, PN 66. Rankes Übersetzung: ‚N. is a god of the word' scheint weniger zutreffend.

[8]) PN 197 Nr. 5.

zwischen der Übersetzung: „Anu ist mein Vater" oder „(der) Gott ist mein Vater". Nach unserer Erklärung des Zusammenhangs zwischen Anu und *ilu* ist hier Anu zu übersetzen, aber nicht im Sinne eines besonderen Gottes, sondern als Gott im allgemeinen. Darnach dürften auch die Namen *Be-el-a-nu-um* (Ranke, PN 72 f.) „Bēl ist Anu" und *Ilí-a-nu-um* (das. 99) „Gott[1] ist Anu" erklärt sein. Der Name *Enlil-ilum* (das. 74) ist sehr nichtssagend, wenn wir aber lesen *Enlil-Anum* „Enlil ist Anu", so liegt darin eine besondere Huldigung für Enlil[2].

Der Bedeutung von Anu = Gottheit im allgemeinen entspricht die Bedeutung des von diesem Namen gebildeten Abstraktums *Anūtu* = „Anuschaft", das in späteren Texten die Gottheit im ganzen Umfange oder im vollkommensten Sinne bezeichnet[3]. In einem Mythus von dem Gott Ninib sagt dieser: „Udkaninnū, die Waffe meiner Anuschaft (*ᵢˡa-nu-ti-ia* = *nam-an-na-mu*) trage ich"[4]. In demselben feierlichen Sinne ist Anuschaft = vollkommene Gottheit gebraucht VR 66, II, 8: „Wenn du, o Nebo, in Ezida, *bīt ᵢˡA-nu-ti-ka*, das Haus deiner Anuschaft einziehst" usw. Ein Name aus der Zeit Darius II lautet *A-ta-mar ᵢˡA-nu-us-su* „ich sah seine Anuschaft" oder „seine Gottheit"[5].

Hätte die Spekulation der Babylonier monotheistische Ziele verfolgt, so hätte Anu den Anforderungen eines höchsten Wesens am besten entsprochen. In Wirklichkeit war er aber eine inhaltleere Abstraktion, nicht die alles umfassende lebendige Macht. Ausgefüllt war diese kosmische Abstraktion durch die Menge der konkreten Einzelgottheiten.

b) Enlil-Bēl.

Wie Anu die Gottheit im höchsten Sinne, so verkörpert Enlil-Bēl das absolute göttliche Herrschertum in der Welt,

[1]) Auf dieses *ilí* = „Gott" im Allgemeinen werde ich im IV. Kapitel zurückkommen.

[2]) Der Name findet sich auch in der Kassidenzeit BE XIV, 41.

[3]) Nach Del., HWB 94a bedeutet *Anūtu* allgemein „Gottheit".

[4]) K 38 Vs. 23/24; eine ähnliche Stelle Rs. 1/2 (II R 19, 57/58b; 1/2b; Hrozný, MVAG 1903, 5, 12).

[5]) ‚I saw his divinity', Clay, BE X, 41; dazu die Anmerkung, wo verschiedene Stellen angegeben sind, an denen der Name vorkommt.

dem auch die Götter unterworfen sind[1]. Schon Eannatum nennt ihn „König Himmels und der Erde“[2], Entemena von Lagaš „König der Länder, Vater der Götter“[3], seine Gemahlin Nin-lil heißt dem entsprechend „die Herrin Himmels und der Erde“[4]. Der Hauptgott von Lagaš, Ningirsu ist „der Sohn Enlil's“[5], er ist „geschaffen von dem großen Berge“[6], womit Enlil gemeint ist. Ningirsu steht in seinem Dienste und führt deshalb den Beinamen „Krieger Enlil's“[7] oder „der große Krieger des Ortes Enlil's“[8]. Selbst Enzu-Sin ist ihm untergeordnet; er ist „das starke Kalb Enlil's“[9]. Auf einer Inschrift Ur-engur's[10] ist Enzu „der junge kräftige Stier des Himmels, der erste Sohn Enlil's“.

Die Idee der göttlichen Weltregierung spricht der schon in ältester Zeit ihm zukommende Titel „König der Länder“ (*lugal kur-kur-ra*, semitisch *bēl mātāti*) aus[11].

Ḫammurapi sieht in Enlil ebenfalls „den Herrn Himmels und der Erde“ (*bēl šamē u irṣitim*)[12], ebenso Samsu-iluna[13], auf einer Weihinschrift[14] nennt ihn Ḫammurapi „den großen Herrn des Himmels und der Erde, den König der Götter“.

Als dem Weltenherrn gebührt ihm vor allem die Bestimmung der Geschicke[15]. Ḫammurapi, unter dem Marduk von

---

[1]) Daß Enlil ursprünglich ein Wettergott war, ist eine unsichere Annahme.

[2]) Geierst. Vs. 16, 20f. (Th.-D. 14f.). [3]) Kegel 1, 1—3 (Th.-D. 36f.).

[4]) Vaseninschrift des Uru-azag-e, Königs von Kiš 3f. (Th.-D. 160f.).

[5]) Gudea Cyl. A 7, 5 (Th.-D. 96f.).

[6]) Gudea Cyl. A 8, 16 (Th.-D. 98f.).

[7]) Eannatum, Kleine Säule 1, 1f. (Th.-D. 26f.); Enannatum, Mörser 1f. (Th.-D. 28f.); Entemena, Alabastertafel 1, 1f. (Th.-D. 30f.); Türangelstein D E F 1f. (Th.-D. 32f.); Gefäß aus Silber 1f.; Backst. A 1, 1f. (Th.-D. 34f.) usw. [8]) Gudea Cyl. A 9, 21 (Th.-D. 98f.).

[9]) Geierst. 20, 1ff. (Th.-D. 14f.); 21, 6; 22, 1.

[10]) Tonnagel A 1ff.; Backst. C 1f.; Tonnagel B 1f. (Th.-D. 186f.; 188f.).

[11]) Vaseninschrift Lugalzaggisi's 1, 1f.; 3, 6f.; 3, 7f.; 3, 14f. (Th.-D. 152ff.); Lugal-ki-gub-ni-du-du Vase C 1f. (Th.-D. 156f.); En-ša(g)-kuš-anna Vase A 1f. (Th.-D. 156f.).

[12]) Cod. Vs. I, 3ff.

[13]) Bilingue Bauinschrift I, 1f. (King, Letters and Inscript. III, 198f.).

[14]) Brit. Mus. Nr. 81—8—30, 9 Vs. 1—4 (King, Letters III, 192f.).

[15]) Cod. Ḫam. Rs. XXVI, 53f.

Babel an die Spitze des Pantheons tritt, ist doch von Anu und Enlil berufen[1], aber auch Enlil allein hat ihn berufen[2], ihm die Schwarzköpfigen geschenkt[3], ihm Land und Leute zur Herrschaft verliehen[4].

Wenn Enlil in späterer Zeit als „Herr, König aller Anunnak, Vater der Götter, Herr der Länder“[5] gepriesen wird, so liegt in diesen Titeln eine Reminiszenz an seine einstige Suprematie, die an Marduk und Ašur übergegangen ist. Ersterem wird der Titel „Länderherr“ (*bēl mātāti*) von Enlil selbst feierlich übertragen.[6].

Wie von Anu, dem „Gott“ κατ' ἐξοχ. die Anuschaft, so ist von Enlil, dem „Herrn“ das Abstraktnomen *illilūtum* Ellilschaft = Herrschaft abgeleitet[7]. In dieser Bedeutung lesen wir das Wort schon im Codex Ḫammurapi[8]. Wie wir Eigennamen haben, in denen Anu als Appellativum gebraucht wird, so haben wir auch solche, in denen Enlil die Bedeutung von „*bēl*“, „Herr“ hat, obwohl Enlil an sich das nicht bedeutet. *ilŠamaš-En-lil-ilí*[9] und *Šamaš-il-li-il-ilē*[10] = „Šamaš ist der Enlil der Götter“ = „Šamaš ist der (oberste) Herr der Götter“. Der Eigenname ist einfach als Appellativum für „Herr“ gebraucht. Auch außerhalb der Eigennamen findet sich dieser appellative Gebrauch von Enlil. So heißt es in der sog. Prunkinschrift Asurbanipals II, 32: *Attāma ilenlil* (geschrieben *en-lil-lá*) *ilāni ilMarduk* „Du, o Herr der Götter Marduk“[11]. Ebenso wird Ašur als *ilEnlil ilāni* bezeichnet[12].

---

[1]) Cod. Vs. I, 45f.; Louvre-Inschrift Vs. 10ff. (King, Letters III, 188).

[2]) Cod. Vs. I, 52f. [3]) Cod. Rs. XXIV, 12.

[4]) Bauinschrift von Ezida Rs. 24ff. (King, Letters III, 186f.).

[5]) Prisma-Inschrift Tiglatpil. I Col. I. 2f. (I R 9).

[6]) Enuma eliš Taf. VII, 116.

[7]) Das *n* von Enlil wurde wohl meist assimiliert, sodaß der Name Ellil lautete, daher auch *ellilūtu*.

[8]) Vs. I, 11, geschrieben *ilEn-lil-ut*.

[9]) *ilí* geschrieben NI.NI. Bu. 88—5—12, 269, 18 (CT IV, 17); Bu. 91—5—9, 938, 1 (CT VI, 40); Ranke, PN 143.

[10]) Scheil, Une saison de fouilles à Sippar p. 108 Nr. 63 Z. 8 — Ende eines Kontraktes aus der Zeit Ḫammurapi's. Dazu Hommel, OLZ X, 382; Ungnad, Hammurabi's Gesetz 116b.

[11]) Streck, Asurbanipal 262f. [12]) K 5413 A 5 (Craig RT I, 83).

c) Ea.

Wenn dem dritten Gott der obersten babylonischen Trias auch nicht die überragende Rangstellung Anu's und Enlil's zukommt, so deutet doch auch seine edle Gestalt auf die Entwicklung zur reinsten Höhe der Gottesauffassung hin, insofern in ihm die Gottheit als geistige Macht wirksam wird. Ea ist der Gott der Wasser- und Weisheitstiefe, insbesondere der Gott weisheitsvoller Gestaltungskraft und Schöpfermacht.

Seine Namen sind zahlreich wie die Seiten seines Wesens. Die sumerische Benennung Enki bezeichnet ihn als Herrn der Erde oder der unteren Welt, der Name Ea = Wasserhaus[1] oder Wasserreich als den Beherrscher der unterirdischen Wasser, *lugal zu-ab* oder semitisch *šar apsī* als den „König des Abgrundes", BE = *naqbu* „Quelle" sieht in den Quellen seine Manifestation. Auf die Ideenassoziation zwischen „Tiefe" im physischen und geistigen Sinne, die sich in *zu-ab* = „Haus des Wissens" oder „Haus des Abgrundes" und *bēl nīmeqi* „Herr der Tiefe" und „Herr der Weisheit" kundgibt, wurde bereits hingewiesen[2].

Schon in den sumerischen Inschriften ist Ea nicht bloß selbst der Weise, er verleiht Weisheit und Klugheit auch den Königen. Eannatum[3], Entemena[4] und Urbau[5] sind von Enki mit Verstand begabt. Auch Ḫammurapi hat von ihm seine Weisheit empfangen[6]. Er ist Gudeas Orakelgott[7] und weiß insbesondere in Krankheiten Rat[8].

Ea ist aber vor allem der Künstler unter den Göttern.

---

[1]) Huber, PN 27 hält die „gelegentlich noch immer spukende" Deutung *Ea* = Wasserhaus mit Rücksicht darauf, daß in alter Zeit der Name oft E geschrieben wird, für „endgültig abgetan". Jedenfalls ist sie aber sachlich vollkommen zutreffend, während die Deutung „Haus, Mondhaus, Mondstation", die er anzunehmen scheint, im Wesen Ea's gar keinen Grund hat.

[2]) Oben 12. [3]) Geierst. 4, 51f. (Th.-D. 18f.).

[4]) Kegel 5, 24f. (Th.-D. 40f.). [5]) Statue 1, 12 (Th.-D. 60f.).

[6]) Cod. Rs. XXIV, 26. [7]) Gudea Cyl. B 4, 3 (Th.-D. 124f.).

[8]) Beachte auch, daß *a-zu* = der „Wasserkundige", semit. *āsū* „Arzt" auf den Zusammenhang der Heilkunst mit dem Element Ea's hinweist.

Er hat Gudeas Bauplan entworfen[1] und ist der Protektor der Kunsthandwerke. Charakteristisch für die babylonische Denkweise ist, daß zahlreiche Namen in den Götterlisten ihn selbst als Vertreter dieser Handwerke bezeichnen. Er ist *paḫaru* „Töpfer"[2], *nappaḫu* „Schmied", *itinnu* „Baumeister"[3], *zammeru* „Sänger", *kalû* „Magier", *malaḫu* „Fischer", *addupu* „Schiffbauer"?[4], *sasīnu* „Steinschneider"[5], *kuddimu* „Goldschmied"[6]. Er ist „der große Zimmermann Anu's" oder „des Himmels" (*nangargal an-na-gé*)[7]. Dem entspricht auch der Name *Ēa-epešānu* „Ea ist der Künstler"[8]. Den Namen des von Berosus erwähnten mit Ea wesensgleichen Ὤάννης, der den Menschen die Kultur brachte, möchte Hilprecht[9] nach dem Vorgange Jensens auf *ummānu, uvvānu* zurückführen.

Als Prinzip weisheitsvoller Gestaltung ist Ea auch der Schöpfergott. Als solcher heißt er *Nu-dim-mud*, was die Babylonier als *Ēa ša nabnīti*[10] „Ea der Schöpfung" erklären. Er ist der *mummu bān kala* „die alles erschaffende Form"[11], „der Schöpfer des Alls, der Herr der Gesamtheit"[12]. Ein neubabylonischer Eigenname *Ēa-epiš-ilāni* (oder *ilí*)[13] „Ea ist der Schöpfer der Götter", will wohl sagen, daß er die Götter geschaffen hat, nicht bloß daß er der Schöpfer unter den Göttern ist. Nach einem anderen Namen *Ēa-ṣalam-ilāni*

---

[1]) Cyl. A 17, 17 (Th.-D. 108f.); 20, 15 (Th.-D. 110f.) vgl. Cyl. B 13, 3 (Th.-D. 132f.).

[2]) Für die folgenden Namen vgl. CT XXV, 48, 7 ff. (= II R 58, 50a–c ff.).

[3]) Vgl. Hrozný, RS Juli 1908 p. 7; Meißner, OLZ XV, 58f., wo auch die Lesung *itinnu* (möglich wäre an sich auch *idinnu*) festgestellt ist.

[4]) Meißner, SAI 2760; OLZ XIII, 102; Ungnad, Hammurabi's Gesetz 112a.

[5]) Meißner, SAI 8429; 11454; Zimmern, BBR 143 Anm. *η*.

[6]) Die in der Liste noch weiter folgenden Berufsnamen sind größtenteils weggebrochen; für unseren Zweck mögen die angeführten genügen.

[7]) IV R 25, 33a vgl. Zimmern, ZA XXIII, 370.

[8]) Hilprecht, BE IX, 25. [9]) A. a. O. 26 Anm. 1.

[10]) CT XXV, 48, 4 (= II R 58, 54a—c).

[11]) Merod.-Bal.-St. III, 5 (BA II, 261 vgl. BA V, 281).

[12]) *bān kullati, bēl gimri.*

[13]) Nabon. 437, 9; Dar. 515, 16; Nebuk. 381, 4 (Kurzform).

(oder *ilí*)[1] = „Ea ist das Bild der Götter" sind diese nach seinem Vorbilde geschaffen.

Ea ist der Schöpfer des klugen Urmenschen Adapa und wird als „der Herr der Menschheit, dessen Hände die Menschheit schufen"[2], gepriesen. In der uns vorliegenden keilinschriftlichen Rezension von Enuma eliš ist der „allweise" Ea auch an der Weltschöpfung, wenn auch nur in sekundärer Weise beteiligt: Nach der Empörung Tiāmats wird durch ihn Apsū und Mummu überwunden, der endgiltige Sieg über Tiāmat aber fällt Marduk zu. Damit ist gesagt, daß der jugendliche Held Marduk einen guten Teil seiner Rolle von seinem Vater Ea übernommen hat, der jedenfalls ursprünglich der Überwinder des Chaos und der Bildner des Kosmos war.

Unter den rühmenden Beinamen Ea's[3] ist hervorzuheben *En-an-ki*[4] und *Am-ma-an-ki*[5] = *Ēa ša šamē u[irṣitim]* „Ea als Herr Himmels und der Erde". Aber niemand denkt daran, ihn zum alleinigen Herrn Himmels und der Erde zu erheben. Er wird auch *abi ilāni* „Vater der Götter"[6] genannt, ein Eigenname aus der Kassitenzeit: *ilĒa-bēl-ilāni*[7] erhebt ihn gar zum „Herrn der Götter", ohne daß natürlich ein absoluter Vorrang Ea's daraus zu erschließen wäre.

Ea, der alles schaffende und bildende Gott, verkörpert ursprünglich die Leben erzeugende Kraft des Wassers und stellt eine höchst bedeutsame Seite der babylonischen Gottesidee dar. Ihm ist die schöpferische Tätigkeit von Natur aus eigen. Wenn er später nicht stärker hervortrat, so ist der Grund dafür darin zu suchen, daß er von seinem Sohne Marduk abgelöst wurde, dem er nach dem Weltschöpfungsepos (Taf. VII, 119ff.) seine Vollmachten und sogar seinen Namen d. h.

---

[1]) Nebuk. 68, 8; Cyr. 177, 18; Dar. 400, 15. Auf die Bedeutung des Sing. und Plur. in beiden Namen werden wir später zurückkommen.

[2]) Šurpū IV, 70: *bēl tenišēti, ša qātāšu ibnā amēlūtu.*

[3]) Ea's zahlreiche Namen sind zusammengestellt in den Götterlisten CT XXIV, 14, 17ff. (= II R 55, 17cdff.); CT XXV, 33, 6ff.; pl. 43 K 4210; pl. 48 (= II R 58, 50a—cff.).

[4]) CT XXIV, 14, 18; Maqlū I, 124 (IV R 49, 36b); IV R 57, 33 (King, Magic 12, 33).

[5]) CT XXV, 48, 2. [6]) IV R 57 Rs. 18. [7]) BE XV, 30.

sein Wesen übertrug. Wenn aber der Glanz Marduk's das Bild seines Vaters auch verdunkelt, so lebt Ea doch in Marduk fort und partizipiert an dessen Bedeutung.

d) Sin, der Mondgott.

Daß eine astrale Gottheit ausschließliche Geltung erlangt, ist nicht wohl zu erwarten, weil sie sich in einer konkreten Gestalt manifestiert, neben der die zahlreichen anderen Himmelskörper gleichfalls als göttliche Wesen erscheinen müssen. Anderseits macht die herrliche Erscheinung der Himmelskörper und ihre augenfälligen und tiefgreifenden Wirkungen auf das irdische Leben einen unmittelbareren Eindruck auf den Menschen als die ihrem Wesen nach umfassenderen, aber mehr kosmische Begriffe, weniger Individuen darstellenden Gottheiten Anu, Enlil und Ea. In der Verehrung der Gestirne wird darum die babylonische Religion erst lebendig und findet die Motive zur höchsten religiösen Begeisterung. Der Gestirnkult hat für die religiöse Betätigung in Babel so zentrale Bedeutung, daß man diese selbst gerade vom praktischen Standpunkte aus eine Gestirnreligion nennen kann[1].

Die Städte des Mondkultes Ur und Ḫarran haben in der uns bekannten Zeit meist keine beherrschende Rolle gespielt. Nur unter Ur-engur und Dungi wird Ur zeitweise die Hauptstadt von Babylonien, und Nannar[2], wie der Mondgott in Ur genannt wurde, Reichsgott[3].

Die Stellen, die Nannar als „das starke Kalb des Himmels" (oder Anu's) und Enlil's, dessen vornehmster Sohn Nannar auch genannt wird, bezeichnen, wurden bereits angeführt[4]. Gungunu, König von Larsa und Ur, erbaut „Babbar[5], dem Sproß Nannar's, dem Kinde des *ē-kiš-nu-gal*, den Ningal geboren"[6] einen präch-

[1]) Vgl. oben 5.

[2]) Ideogr. ^{il}*Šeš-ki*. Zur Deutung s. S. 4 Anm. 1. Der gewöhnliche Name des Mondgottes ist *En-zu*, der semitische *Sin* mit dem Ideogr. XXX findet sich nicht vor der ersten Dynastie von Babel. Vgl. Et. Combe, Histoire du culte de Sin 1 ss. Sin ist möglicher Weise das semitisierte Enzu.

[3]) E. Meyer, GA I, 2 (2. Aufl.) 495. [4]) Oben 24 Anm. 9 u. 10.

[5]) Sumerischer Name für den Sonnengott.

[6]) Tonnagel 1, 1 ff. (Th.-D. 206 f.).

tigen Tempel, Gudea erwähnt Enzu nach Anu, Enlil, Ninḫarsag und Enki als den Gott, „dessen Namen niemand erklärt“[1].

Ḫammurapi ist von Sin geschaffen[2], dieser ist, „der Herr des Himmels, der Gott, mein Schöpfer, dessen Glanz unter den Göttern erstrahlt“[3]. Als Herr der Krone bekleidet er mit königlicher Macht, aber er entreißt auch den Thron und die Tiara dem Unwürdigen[4]. Samsu-iluna erbaut für Sin, „seinen Erzeuger“[5] die Festung Dūr-lagaba und erlangt von den Göttern Leben, das „sich wie der Mondgott monatlich erneuert“[6].

Daß Enzu-Sin von den ältesten Zeiten an ein Hauptgott des sumerisch-babylonischen Pantheons war, bezeugen auch die Personennamen zu den verschiedensten Zeiten[7], allein wir ersehen aus den angeführten Attributen auch, daß bei ihm von einer einzigartigen Stellung über dem Pantheon keine Rede sein kann. So ist das auch später.

Wenn er nun an anderen Stellen als der höchste Gott, ja als die Universalgottheit gefeiert wird, so darf man aus diesen überschwänglichen Ergüssen nicht ohne weiteres lehrhafte Sätze herausdeuten. Den Gott, an den man sich wendet, muß man ja möglichst erheben, um ihn günstig zu stimmen. So ist wohl auch der berühmte an Nannar gerichtete zweisprachige Hymnus aus Ur[8] zu verstehen, der isoliert betrachtet auf den Monarchianismus Sin's im Götterhimmel schließen ließe[9].

Der Hymnus beginnt:

Herr, Herrscher der Götter, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist!

---

[1]) Stat. B 8, 48 (Th.-D. 74f.). [2]) Cod. Vs. II, 14f.

[3]) Cod. Rs. XXVII, 41ff. Zu *šērtu* „Glanz“ vgl. Ungnad, Hammurabi 174.

[4]) Cod. Rs. XXVII, 45f.; Brit. Mus. 90842 I, 6—8 (King, Letters III, 172); Combe, Sin 29.

[5]) Bauinschr. II, 48—50 (King, Letters III, 201f.).

[6]) Bauinschr. IV, 89—92 (King, Letters III, 204).

[7]) Vgl. Huber, PN 19 unter Enzu und Nannar, ferner 169; Ranke, PN 35. 207.

[8]) IV R 9. Der Hymnus wurde mehrfach übersetzt. Vgl. Perry, Hymnen und Gebete an Sin 1ff., Literatur das. 7; Combe, Sin 94ss.

[9]) A. Jeremias, Monoth. Strömungen 20f.; Baentsch, Monoth. 8f.

Vater, Nannar, Herr, (Gott) Anšar	Herrscher der Götter, (der im Himmel usw.)
Vater, Nannar, großer (Gott) Anu	Herrscher der Götter, (der im Himmel usw.)

Bis Z. 19 folgen mit „Vater, Nannar" anhebende Lobpreisungen, die den Gott als Enzu-Sin, als Herrn von Ur, als Herrn seines Tempels Ēgišširgal, als Herrn der Königsmütze (13/14), als vollkommenen Besitzer der Herrschaft, als den Gott, „der in hehrem Gewande einherschreitet", feiern, wobei in jeder Zeile der Refrain „Herr der Götter, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist", wiederholt wird.

Den Namen *Anšar* = „oberes All", der hier Sin beigelegt wird, haben wir bereits in Enuma eliš sowie unter den Erscheinungsformen Anu's gefunden[1]. Ebenso ist Anu hier natürlich soviel als höchster Gott, Inhaber der Gottheit im höchsten Sinne. Dieselbe Benennung Sin's finden wir an einer anderen Stelle[2], wo Sin angeredet wird: „O Anu des Himmels, dessen Ratschluß niem[and] erlernt". Anu und Anšar werden durch diese Erhebung Sin's zu ihrer Höhe weder in ihrer Existenz noch in ihrer Würde beeinträchtigt, sondern es soll gesagt werden: du stehst so hoch wie Anu und Anšar[3]. Combe[4] findet es unerklärlich, daß Sin auch dem Gotte Nudimmud-Ea gleichgesetzt werde. Allein an den von ihm zitierten Stellen[5] ist, wie schon aus der Übersetzung von Perry ersichtlich ist, von einer Gleichsetzung der Götter gar nicht die Rede, vielmehr ist gesagt, daß die Mondsichel, die einer am Himmel dahinfahrenden Barke verglichen wird, von Nudimmud, dem Künstler unter den Göttern, schön hergestellt sei.

---

[1]) Oben 1 f. 20.

[2]) K 155, 9 (King, Magic Nr. 1; Perry Nr. 2; Combe Nr. 2).

[3]) B. Baentsch, Monoth. 23 sucht nach A. Jeremias die Bezeichnung des Mondgottes als Anu aus dessen Stellung im Nordpunkte der Ekliptik, die sein eigentlicher Thron- und Herrscherpunkt sein soll, zu erklären: „Als Inhaber dieses Nordpunktes konnte er aber sehr wohl als Widerspiegelung des Anu bezeichnet und geradezu mit ihm identifiziert werden." Diese Erklärung entbehrt jedoch der inschriftlichen Grundlage. Ebenso verhält es sich mit der analogen Deutung bei anderen Göttern.

[4]) Sin 39. [5]) p. 39 n. 8.

In dem oben genannten Hymnus von Z. 20 ab wird Nannar als die alles Leben schaffende Gottheit gepriesen. Er ist „ein kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Barte voller Üppigkeit und Fülle". Er trägt das Leben in sich selbst als „die Frucht, die aus sich selbst erzeugt wird, von voll entwickelter Gestalt, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich sättigen kann". Er ist „der alles gebärende Mutterleib, der bei den lebenden Wesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt", „der barmherzige, gnädige Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird". „Er hat das Land geschaffen, die Tempel gegründet, sie mit Namen benannt", er ist „der Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte. Er beruft zum Königtum, verleiht das Zepter, bestimmt das Schicksal auf ferne Tage hinaus". Die folgende Strophe nennt ihn „den Herrn, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand ändert". Er „hält Feuer und Wasser, leitet die Lebewesen". Bei dieser Schöpfer- und Herrscherstellung Sin's kann der Dichter fragen: „Welcher Gott käme dir gleich"? Er antwortet nicht bloß „keiner", sondern geht zum Schluß soweit für Sin ausschließliche Erhabenheit im Himmel und auf Erden in Anspruch zu nehmen:

Im Himmel, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben,
Auf Erden, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!

Die vierte Strophe ist deshalb besonders bedeutsam, weil sie das ehrfurchtgebietende, unergründliche, allmächtige Wort Sin's preist:

Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt, werfen sich die Igig auf ihr Antlitz nieder;
Dein, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunnak den Boden.
Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise und Trank gedeihen;
Dein, dein Wort, wenn es sich auf die Erde niederläßt, entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
Dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, sodaß die Menschen die Wahrheit sprechen.

Dein, dein Wort ist der ferne Himmel, die verborgene Erde, die niemand durchschaut.
Dein, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?"

Sin ist überhaupt unvergleichbar:

„Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen.
König der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dessen Gottheit kein Gott gleicht!"

Sin ist hier in einer kaum zu überbietenden Weise verherrlicht. Er ist der Allumfassende, Allbelebende, Allmächtige, Allgütige, Allweise, Gerechte, Wahrhaftige und zwar einzig und allein, sodaß niemand mit ihm auch nur verglichen werden kann! Die anderen Götter existieren zwar und werden in der an den Hymnus sich anschließenden Litanei auch angerufen, aber Sin gegenüber sind sie völlig wesen- und bedeutungslos.

So verstehen wir den Titel, den Nabuna'id dem Mondgotte in der Inschrift, die über den Wiederaufbau des Tempels Ēgišširgal berichtet[1], gibt: „Herr der Götter Himmels und der Erde, König der Götter, Götter der Götter, die den großen Himmel bewohnen". Sin ist *ilāni ša ilāni*, nicht bloß ein Gott über den Göttern, sondern das Pantheon des Pantheons! Bei der Einweihung des Tempels *Ē-ḫul-ḫul* in Ḥarran redet ihn Nabuna'id als „König der Götter Himmels und der Erde"[2] an.

So sehr aber Sin auch Omnia solus ist, so ist uns doch nicht bekannt, daß er die anderen Götter in der Tat zurückgedrängt hätte. Konnten diese oder ähnliche Epitheta nicht auch einem anderen Gotte beigelegt werden, wenn ein Verehrer die entsprechende Begeisterung besaß oder auf den Gott besonderen Eindruck machen wollte? Nabuna'id, für den Sin *ilāni ša ilāni* ist, hat die Heiligtümer der anderen Götter nicht minder wieder aufgebaut als die Sin's. Im Lichte der tatsächlichen Lage verlieren diese Ergüsse religiöser Begeisterung doch viel von ihrer Bedeutung, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß hier wirklich die Idee einer das Pantheon absorbierenden Übergottheit ausgesprochen ist.

---

[1]) I R 68, Ia, 28—30; ähnlich II, 3—6 (KB III 2, 94 f.).

[2]) *šar ilāni ša šamē u irṣitim* V R 64, 26. 33b (KB III 2, 102 f.).

e) Šamaš.

Der Sonnengott Babbar-Šamaš steht gleichberechtigt an Ehre und Macht neben Enzu-Sin unter den Göttern des Zweistromlandes[1].

Schon die alten sumerischen Könige feiern den Sonnengott nicht bloß als Spender des physischen Lichtes, sondern dieses ist ihnen zugleich Symbol der hellstrahlenden Gerechtigkeit. Gudea[2] sagt bei der Schilderung der mit der Einweihung seines Tempels einsetzenden Segenszeit: „Babbar[3] ließ die Gerechtigkeit hervorstrahlen, Babbar trat die Ungerechtigkeit mit Füßen. Die Stadt gleich Babbar stieg strahlend von der Erde . . ." Urengur[4], König von Ur, dessen Stadtgott Nannar ist, läßt „entsprechend den gerechten Gesetzen Babbar's . . . Gerechtigkeit herrschen". Siniddinam[5], König von Larsa, erbaut „Babbar, dem Herrn der Gerechtigheit, dem Obersten im Himmel und auf Erden, dem Größten der Anunnak, seinem König", einen Tempel. Er nennt ihn[6] „den Herrn, den [großen] Löwen, der [eröffnet] . . . . . den Verschluß des Himmels, den Richter, der [ansieht] mit günstigem Auge den Schwachen".

Ḫammurapi will wie „Šamaš über die Schwarzköpfigen aufgehen"[7], er hört auf Šamaš[8], nennt ihn „den großen Richter Himmels und der Erde"[9], er selbst ist „der König der Gerechtigkeit, dem Šamaš die Rechtssatzungen[10] schenkte"[11]. Šamaš soll dem König, der gleich Ḫammurapi gerecht regiert, eine lange Dauer seiner Herrschaft gewähren[12], dagegen soll „Šamaš, der große Richter Himmels und der Erde, der da regiert die beseelten Wesen, der Herr der Hilfe", das Königtum des ungerechten Königs stürzen.

---

[1]) Anubanini zählt auf Anu und Antu, Enlil und Ninlil, Immer und Innina, Sin und Šamaš — Th.-D. 172 f. In der Anmerkung sagt Winckler: „Šamaš ist hier offenbar als weibliches Prinzip zu Sin gedacht". Das läßt sich aber keineswegs folgern. Šamaš folgt vielmehr regelmäßig auf Sin.

[2]) Cyl. B 18, 10ff. (Th.-D. 138f.) [3]) Ohne Gottesdeterminativ.

[4]) Tonnagel B 1, 15ff. (Th.-D. 188f.).

[5]) Tonnagel B 1ff. (Th.-D. 208ff.). [6]) Tonnagel C 1f. (Th.-D. 210f.).

[7]) Cod. Vs. I, 40—42. [8]) Cod. Vs. II, 23. [9]) Cod. Rs. XXIV, 84.

[10]) *kīnātim.* [11]) Cod. Rs. XXV, 97. [12]) Cod. Rs. XXVI, 14.

Die Hymnen an Šamaš, die diesen als das alles erleuchtende, belebende und erfreuende Tagesgestirn, als den alles durchschauenden, gerechten Richter und mächtigen Lenker der gesamten Menschheit preisen, vereinigen hohen poetischen Schwung mit edelster sittlicher Auffassung und gehören zum Besten, was die assyrisch-babylonische Literatur aufzuweisen hat.

Hier mögen bloß einige Stellen Platz finden, die Šamaš als weltbeherrschenden Gott feiern:

„Herr[1], Erleuchter des Dunkels, Enthüller des [glänzenden?] Antlitzes,
Barmherziger Gott, der du aufrichtest den Gebeugten, schützest den Schwachen!
Auf dein Licht harren die großen Götter,
Die Anunnak allesamt schauen auf dein Antlitz.
Die Zungen einmütig, als wäre es Ein Wesen, lenkest du.
Erhobenen Hauptes schauen sie nach des Sonnengottes Licht.
Sobald du dich erhebst — Freude und Jubel!
Ja, du bist das Licht der Säume des weiten Himmels,
der weiten Erde Panier bist ja du!
Es schauen auf dich mit Freuden die weiten Völker,
Die großen Götter schütten Räucherwerk auf.
(Die folgenden Zeilen sind zum großen Teil abgebrochen.)

Im folgenden Hymnus[2] wird Šamaš gleichfalls als Herr der ganzen Welt verherrlicht:

Šamaš, König Himmels und der Erde, Lenker der oberen und unteren Welt!
Samaš, den Toten lebendig zu machen, den Gefangenen zu lösen, steht in deiner Hand!
Unbestechlicher Richter, Lenker der Menschheit!
Erhabener Sproß des Herrn glänzenden Aufgangs[3]!
Mächtiger, herrlicher Sohn, Licht der Länder,
Schöpfer Himmels und der Erde allzumal, o Šamaš, bist ja du!

Es mögen noch zwei Proben aus dem großen Hymnus K 3182[4] angeführt werden, die ähnlich dem eben zitierten Šamaš als Herrn der Welt und der Götter preisen:

---

[1]) IV R 19 Nr. 2 (Zimmern, Bab. Hymnen und Gebete in Auswahl AO VII, 3, 15; Jastrow, Religion 429).

[2]) S 787; Gray, The Šamaš relig. Texts pl. IV; Zimmern, AO VII, 3, 14.

[3]) Des Mondgottes.

[4]) Brünnow, ZA IV (1889) 25; Gray, Šamaš pl. I.

Die Säume der Länder inmitten des Himmels wägst du[1].
Die Völker, die Länder alle überwachest du.
Was Ea, der König, der Fürst, geschaffen hat, insgesamt überwachst du.
Was da lebt[2], allzumal hütest du.
Du bist der Hirte der Ober- und Unterwelt.

Šamaš ist unvergleichlich an Hoheit und Macht Z. 45—50:

Keiner ist unter der Gesamtheit der Igig, der wehklagt ohne dich,
unter der gesamten Menge der Götter [keiner], der erhaben ist wie du.
Bei deinem Aufgang versammeln sich die Götter der Länder.
Dein furchtbarer Glanz wirft das Land nieder.
Von allen Ländern, soviel die Zunge nur nennen kann,
Du kennst ihr Sinnen, ihre Schritte schaust du.

Die in Šamaš verkörperte Wahrheit und Gerechtigkeit schildert besonders schön IV R 28, 1:

„Vorausziehend .....
Mit Anu und Enlil .....
Das Gebot der Gesamtheit der Leute ordnest du [an].
Gerecht[3] im Himmel, ewig bist du!
Die Wahrheit[4], die Weisheit der Länder bist du!
Den Rechtschaffenen kennst du, den Schlechten kennst du.
O Šamaš, die Gerechtigkeit erhebt ihr Haupt [zu dir?].
Šamaš, den Schlechten wie einen Lederriemen zerreißt er.
Šamaš, die Hilfe Anu's und Enlil's bist du,
Šamaš, der erhabene Richter Himmels und der Erde bist du!

(Mehrere Zeilen abgebrochen.)

Šamaš, der erhabene Richter, der große Herr der Länder bist d[u!]
Herr der beseelten Kreaturen, Erbarmer der Länder bist d[u!]

[Hier geht der Hymnus in eine Beschwörung für den König, den Šamaš rein und hell machen soll, über.]

Die zentrale Stellung der Sonne in der babylonischen Religion, auf die bereits hingewiesen wurde[5], erhellt vor allem daraus, daß die babylonischen Hauptgötter Sonnengottheiten

---

[1]) hältst du im Gleichgewicht.

[2]) *napišta šakānu* = das Leben niederlegen, verenden Del., HWB 657b, hier aber wohl im Sinne von *šikin* oder *šiknat napištim* „belebtes Wesen", „Kreatur".

[3]) Das Sumerische hat: Gott der Gerechtigkeit, der ewige Gott.

[4]) Sumerisch: Der Gott der Wahrheit. [5]) S. oben 4f.

sind. Wenn die Götter in den Planeten lokalisiert werden (Marduk-Jupiter, Nebo-Merkur, Ninib-Mars, Nergal-Saturn, Ištar-Venus), so scheinen diese als Repräsentanten (Diodor sagt ἑρμηνεῖς) der verschiedenen Phasen der Sonne gegolten zu haben[1]. Marduk ist die Früh- und Frühlingssonne, sein Ideogramm AMAR.UD bedeutet „Kind des Lichtes" oder „der Sonne". Ob Nebo, sein Sohn, ursprünglich Sonnengottheit ist, läßt sich nicht erweisen. Er ist ein jüngerer Gott, dessen Kult im engsten Zusammenhang mit dem Marduk's steht. Dieser Mangel an Selbständigkeit ist wohl der Grund, daß er sich in keiner konkreten Naturerscheinung verkörpert. Daß ihm aber der Planet GUD.UD = Stier der Sonne oder des Lichtes (Merkur) gehört, weist darauf hin, daß auch er mit der Sonne in Beziehung gesetzt wurde. Außerdem ist er wenigstens später Vegetationsgott[2]. H. Winckler und A. Jeremias sehen in ihm die Herbst- oder Wintersonne, Jensen hält ihn in seiner Kosmologie (S. 239) für den „Ostgott". Da er, wie wir später noch sehen werden, in mancher Beziehung ein Nachbild und Doppelgänger Marduk's ist, so dürfte er wohl eher mit der Frühlingssonne zu kombinieren sein. Daß Ninib gleichfalls eine Sonnengottheit ist, wird nicht bestritten, nur über seinen spezifisch solaren Charakter herrschten lange Meinungsdifferenzen. Während man ihn früher allgemein für die Südsonne hielt[3], hat Jensen den Nachweis erbracht, daß Ninib vor allem Ost- und Morgensonne ist[4]. Ninib wird allerdings auch als *ilMaš* ( ), als Sonne des Westens[5], bezeichnet. Der Widerspruch gleicht sich durch die Annahme aus, daß Ninib die Horizontsonne, die natürlich sowohl im Osten wie im Westen stehen kann, ist[1]. In dem oben zitierten Hymnus an die aufgehende Sonne IV R 19, 2, 48/49 steht für Šamaš in der sumerischen Zeile das gewöhnliche Ideogramm für Ninib *ilUt-gal-lu*, das eigentlich Sonnengott des Südsturms bedeutet. Man sieht, daß in dem Babylonier das unmittelbare Bewußtsein von dem solaren Wesen Ninib's lebendig war.

[1]) Kugler, Sternkunde I, 8.
[2]) Pinckert, Hymnen und Gebete an Nebo (Diss. Leipz. 1907) 4f.
[3]) Zimmern, KAT[3] 408. [4]) Kosmologie 460ff.
[5]) CT XXV 11, 33 (= II R 57, 39); dazu Jensen KB VI 1, 537.

Der mit Ninib nahe verwandte Nergal repräsentierte die Seuchen und Fieberkrankheiten erzeugende Sonnenglut, als Unterweltsgott ist er die im Totenreiche weilende Sonne. Er wird aber zugleich als lebenschaffende Macht gefeiert[1].

Girru[2] und Nusku, die beiden babylonischen Feuergottheiten, selbst einander so nahe verwandt, daß sich ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen nicht auffinden läßt, stehen ihrer Natur nach in naher Beziehung zum Licht- und Wärmezentrum der Welt. Sie werden zwar nicht direkt als Sonnengötter genannt, aber wenn der Monat Ab als der „Monat des Herabkommens des Bilgi“[3] bezeichnet wird, so ist klar ersichtlich, daß sich der Feuergott in der Sonnenglut auswirkt.

Die mannigfachen Formen und Wirkungen des Feuers sind wohl der Grund, warum Nusku gleichzeitig Sohn Anu's, Enlil's und Ea's heißt[4]. Die enge Verbindung der Sonne und des Feuers legte insbesondere die Gleichartigkeit ihrer Wirksamkeit nahe; auch die physischen Wirkungen des Feuers werden, ähnlich wie bei der Sonne, Symbol der ethischen Eigenschaften des Feuergottes. Dieser schafft Ordnung in den von den Dämonen angerichteten Verwirrungen und Störungen[5]. Er erscheint an zahlreichen Stellen der Beschwörungsliteratur, insbesondere der Serie Maqlû in Verbindung mit anderen Licht-

---

[1]) J. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal 4. Das Nähere unter Nergal.

[2]) Sumerisch *Bil-gi*, *Giš-bar*, semitisch *Girru*. Vgl. Jensen, KB VI 1, 8 Anm. 2.

[3]) Cyl. Sarg. I R 36, 51. Der Monat Ab, der 5. babylonische Monat, entsprechend unserem August, wird im Babylonischen geschrieben NE.NE.GAR V R 29, 5a. NE ist das gewöhnliche Ideogramm für „Feuer“, NE.GAR ist *nûru* = Licht (V R 29, 61ef.; IV R 2, 42a; DT 109 Vs. 15 vgl. BA V, 378). Auch daraus ist die Beziehung zwischen Sonnenglut und Feuergott ersichtlich.

[4]) Maqlû I, 121ff. = IV R 49, 35bff. Darauf, daß Nusku IV R 23, 2/3 als „Sohn des 30. Tages“ bezeichnet wird, lassen sich kaum Schlüsse bauen. Jensen, KB VI 1, 413, dem Zimmern, KAT[3] 416 folgt, wird deshalb kaum Recht haben, wenn er aus jener Stelle folgert, Nusku sei die Neumondsichel. Vgl. auch Jastrow, Religion 231 Anm. 4.

[5]) Maqlû II, 72: „Die Verwirrungen und Störungen bringst du in Ordnung“. Dasselbe wird von Šamaš und Marduk erbeten vgl. Tallq., Maqlû 133 z. St.

gottheiten als der Überwinder der Finsternis und wird besonders gegen die bösen Dämonen und die mit ihnen verbündeten Hexen und Zauberer angerufen[1]. Man darf also sagen, daß auch Girru-Nusku in gewissem Sinne mit Šamaš zu einer Einheit zusammenfließt, womit jedoch seine selbständige Existenz keineswegs berührt wird.

Auch die verschiedenen Ištarn als Vegetationsgöttinnen stehen naturgemäß in naher Beziehung zum Sonnenkult, ebenso die Tamūz-Gestalten und der Regen- und Gewittergott Adad, wie die nachfolgenden Ausführungen zeigen werden. Selbst Ašur, der assyrische Nationalgott, wird auf den assyrischen Standarten im geflügelten Sonnenrade stehend dargestellt[2]. Man darf sagen, daß dieses später geradezu Symbol für die Gottheit überhaupt war. So erscheint auch Ahuramazda unter diesem Symbol. Wie enge sich die Begriffe „Sonne" und „Gott" berührten, ersieht man aus der an den Pharao gerichteten Anrede „mein Gott, meine Sonne" in den Eingängen der Amarna-Briefe. Auch der Plural kommt vor: „meine Götter und [meine] Sonnen"[3]. Der Name Šamaš wird geradezu appellativ gebraucht. Etakkama schreibt an den Pharao[4]: „Es kam (Sing.!) deine Götter und dein Sonnengott[5] (*ù* ^{il}*šamšu-ka*) mir entgegen". Diese Anrede mag nun allerdings zunächst der ägyptischen Anschauung, daß der König die Inkarnation des Sonnengottes sei, entsprechen, allein trotzdem ist nicht zu bezweifeln, daß die an den Pharao schreibenden Großen diese Ausdrucksweise im Einklang mit ihren eigenen Vorstellungen fanden. Auch im Sabäischen geht Šams „Sonne" in die allgemeine Bedeutung „Göttin" über, worüber später noch eingehender zu handeln sein wird.

Der ägyptische Sonnengott von Edfu[6] hat zwar seine eigene Form, aber auch er erscheint als geflügelte Scheibe und

---

[1]) Vgl. Tallquist, Maqlū bes. S. 28. [2]) Das Nähere unter Ašur.

[3]) Knudtz. 281, 2: *ilanu-ia ù* ^{il}*šamšē*; 296, 2. 7: *ilāni-ia* ^{il}*šamšē-ia* „meine Götter, meine Sonnen(götter)".

[4]) Knudtz. 189, Rs. 14f.

[5]) Auch Addu kommt appellativ vor, worauf wir noch zurückkommen.

[6]) A. Erman, Die ägyptische Religion, Berl. 1905, 10.

stimmt so im wesentlichen mit der in Vorderasien herrschenden Darstellung überein.

Daß die Vegetationsgottheiten sämtlich in engster Beziehung zum Sonnenkult stehen, liegt in der Natur der Sache. Der Mythus von Ištar's Höllenfahrt symbolisiert das Verschwinden der Vegetation und des geschlechtlichen Liebeslebens auf Erden; Šamaš ist es, der durch seine Tränen vor Sin und Ea die Zurückführung der Göttin der Fruchtbarkeit veranlaßt. Tamūz, eine gleichfalls in mannigfachen Formen auftretende Vegetationsgottheit, wird am Ende des Mythus erwähnt als „Buhle ihrer Jugend", mit reinem Wasser gewaschen, mit gutem Öl gesalbt und mit einem Festkleide bekleidet; ein fröhliches Flötenspiel wird veranstaltet. Gilgameš wirft der Ištar [1] vor: „Tamūz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du Weinen". In dem Götterverzeichnisse K 171 [2] erscheint demgemäß Tamūz im Kreise des Šamaš, und zwar folgt auf Šamaš dessen Gemahlin *A-a*, seine Kinder *Kettum* und *Mēšarum* und darauf unmittelbar Dumu-zi (Tamūz) selbst. Dann verschiedene Göttinnen mit ihren alt- und neusumerischen Namensformen, die auch sonst mit ihm zusammen genannt werden: seine „Mutter" *Sirdu*, neusumerisch *Ṣirtur* [3], seine „Schwester" *Geštin* oder *Geštin-anna* (neusum. *Muti* oder *Mutianna*) „der Weinstock" oder „der himmlische Weinstock", assyrisch *Bēlit-ṣēri* „die Herrin der Steppe", deren Symbol der Pflug ist [4]. Es folgt weiter Ištar (*Ninni*, *Nin-girgilum*, *Gašan-anna* [5], *Gašan-girbilum*), deren Buhle Tamūz ist, und schließlich die Götterherrin *Bēlit-ilē*, die neusumerisch gleichfalls *Ningirgilum*, altsumerisch *Gašan-Ḫarsagkalama* [6] und *Gašan Ēturkalama* [7] heißt.

[1]) Gilg.-Epos VI, 46f. (KB VI 1, 168f.).

[2]) II R 59, bearbeitet von Zimmern, Der babyl. Gott Tamūz, Abh. d. ph.-hist. Kl. d. K. sächs. Ges. d. W. Bd. XXVII (1909), 711, unter Hinzufügung eines wichtigen Stückes, dessen Kenntnis Zimmern einer Abschrift Jensens verdankt. Die näheren Erklärungen der Namen sind bereits von Zimmern beigefügt, worauf hier verwiesen werden muß.

[3]) Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Zimmern, Tamūz 707.

[4]) Vgl. C. Frank in Hilprechts Anniversary Volume 164ff.

[5]) „Himmelsherrin". [6]) „Herrin von *Ḫarsagkalama*".

[7]) „Herrin von *Ēturkalama*".

Zimmern weist darauf hin, daß Tamūz in der Beschreibung des heiligen Baumes von Eridu mit Šamaš als Bewohner des daselbst befindlichen heiligen Hauses genannt wird[1] und wohl als dessen Sohn gedacht ist. Außerdem erinnert er daran, daß ihn Sin-iddinam auf einer Bauinschrift unmittelbar neben seinem Hauptgotte Babbar (Šamaš) anführt[2].

Die mit Tamūz verwandten Vegetationsgötter Ningišzida, als dessen Sohn Tamūz ebenfalls gilt, und Ningirsu-Ninib sind zugleich Sonnengötter. Ningišzida ist nach Gud. Cyl. A 5, 19f. „die Sonne, die sich von der Erde erhob: wie die Sonne geht er hervor aus der Erde“[3].

Die Fahrten des *ìl Giš*, wie der Name *Gišbilgameš* = *Gilgameš* auf dem Fragment aus der Ḫammurapizeit geschrieben wird, hielt schon Rawlinson für einen Sonnenmythus[4], eine Deutung, die bis heute trotz mancher Abweichungen im Einzelnen festgehalten wird. Auch *Engidu*[5], der Genosse des Gilgameš, den H. Schneider mit guten Gründen als ursprünglichen Doppelgänger desselben auffaßt[6], ist eine Personifikation der üppigen Vegetation und demnach als chthonische Gottheit zu betrachten, aber er trägt auch solare Züge an sich[7]. Als Doppelgänger Engidu's hat wohl auch der Flurengott Gira zu gelten[8]. Auch er wird als Sohn des Šamaš bezeichnet[9].

Es liegt in der Natur der Sache, daß sich der Kult der Vegetationsgottheiten an den Jahreslauf der Sonne anschloß, also im wesentlichen Sonnenkult war, auch wenn diese Gott-

---

[1]) CT XVI, 46, 183ff. (= IV R 15*, 52ff.), Zimmern, Tamūz 715.

[2]) Tonnagel A 2, 14 (Th.-D. 208f.). [3]) Th.-D. 94f.

[4]) Zimmern, KAT[3] 580.

[5]) So ist wohl mit Ungnad, OLZ XIII, 306f. der gewöhnlich *Eabāni* ausgesprochene Name zu lesen. Der Name kann, wie auch Ungnad annimmt, bedeuten: „Enki (Ea) ist Erzeuger“, vielleicht ist aber besser: „(Von) Enki erzeugt“, „Enki-Sohn“. Vgl. dazu den sumerischen Namen für Tamūz: *Dumu-zi-abzu* „der rechte (wahre) Sohn des Abgrundes“. Ea als der Herr des Abgrundes, aus dem die Wasser hervorquellen, ist der Vater der durch diese Wasser geweckten Vegetation.

[6]) Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens (Leipzig 1909) 46. 63.

[7]) H. Schneider, a. a. O. 63. [8]) Jensen, KB VI 1, 426.

[9]) CT XXIV, 32, 112 (Zimmern, Tamūz 715).

heiten selbst als Kinder der Erde galten. Die Einteilung des Gilgameš-Epos in zwölf Tafeln ist ohne Zweifel ebenfalls mit Rücksicht auf den Jahreslauf der Sonne durch den Tierkreis geschehen. Gerade aus der mannigfaltigen und einzigartigen Wirkung der Sonne auf das Leben der Erde erklärt sich ihre vielseitige Bedeutung in der Mythologie und im Kultus sowie die große Zahl der zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten entstandenen Göttergestalten, die mit der Sonne eine gewisse Einheit bilden.

f) Ištar.

Auch die Göttin Ištar, die als Venusstern auf den bildlichen Darstellungen regelmäßig neben Sonne und Mond erscheint, zeigt die im babylonischen Götterwesen so vielfach sich findende Eigentümlichkeit, daß sie sich nach den verschiedenen Seiten ihres Wesens und nach ihren Kultstätten in eine Vielheit von Göttern zerlegt, unter der aber eine gewisse Einheit des Wesens deutlich durchblickt. In den alten sumerischen Inschriften treten mehrere Göttinnen mit besonderen Namen auf, die in der semitischen Zeit von Ištar absorbiert werden, deren Name[1] schon in der Ḫammurapizeit Appelativum

---

[1]) Der Name wird verschieden erklärt. P. Haupt deutet ihn als „die Heilbringende" JAOS XVIII (1907) 112—119. H. Zimmern (KAT[3] 420f.; 425, 1; 431) zieht die Ableitung von حشر „versammeln" vor und erklärt „der Musternde", da *ašāru* wiederholt vom Mustern der Götter und speziell von dem Erscheinen derselben am Abendhimmel gebraucht wird. Ištar wäre also der seine Scharen musternde Abendstern. Von dem Stamm אשר „gnädig, gütig sein" leitet Haupt nicht bloß אשרה, Ištar und אסתר, עשתרת, sondern auch den Namen des assyrischen Nationalgottes Ašur ab, der als *ilu aširu*, der gütige und gnädige Gott, zu erklären sei. Der Name wird ja auch wirklich *Ašir* geschrieben. Es ist höchst wahrscheinlich, daß man aus den Namen Ašur und Ištar das *ašāru* „Heil bringen" heraushörte, allein damit ist nicht gesagt, daß dies die ursprüngliche Bedeutung des Namens ist. — Eine Etymologie des Namens aus dem Sumerischen bietet J. Theis im Memnon V (1911), 40f., die zu Ištar als ursprünglicher Vegetationsgottheit besonders gut paßt. Die Silbe *iš* ginge demnach auf *giš* „Baum", „Holz" zurück; derselbe Stamm liegt in ^{il}*Giš, Gišbilgameš, Ningišzida* vor. Die kanaanäische אשרה ist der kultische Pfahl oder Baumstamm. Sumerisches *g* entspricht auch in anderen Fällen kanaanäischem ע. Die Silbe *tar* wäre vielleicht in der Bedeutung „festsetzen, bestimmen" zu fassen.

für „Göttin" überhaupt wird und ständig zwischen einem Appellativum und Nomen proprium hin- und herschwankt. Die einzelnen Ištarn galten aber als besondere Göttinnen; ihre Zusammenfassung unter einem generellen Namen vollzog sich jedoch um so leichter, als sie keine starken individuellen Züge aufweisen und schon sehr nahe mit einander verwandt sind.

Vor allem sind sich Ninḫarsag und Gatumdug als Muttergöttinnen sehr ähnlich. Auch Nin-Isin ist „die große Herrin, die Mutter des Landes, die Leben gibt und das Land schafft"[1]. Bau, welche die Pflanzenfruchtbarkeit repräsentiert, wird „die Mutter, die im *ē-sil-sir-sir* Gudea Leben geschenkt hat", genannt[2], ist also ebenfalls Muttergöttin. Auch die mit ihr verwandte Ninā, das Kind von Eridu, die Göttin der Quellen und Wasserläufe, „welche anschwellen und Überfluß ausbreiten"[3], heißt gelegentlich die „Mutter", „welche auf die Backsteine von Lagaš ihre getreue Sorgfalt verwendet"[4]. Die Getreidegöttin Nisaba wird auf einem sumerischen Texte aus Tello[5] angeredet als „reines Rohr Nidaba, genährt mit heiliger Milch, siebenfaches Rohr"[6]. In einem ähnlichen Texte, ebenfalls aus Tello[7], wird Nisaba qualifiziert als ḪI-LI-kur-kur = „die Üppigkeit der Länder mit VII (d. h. zahllosen) Mutterleibern[8] und VII Brüsten"[9], sie hat aber auch XVIII Ohren[10]. IV R 27 25/26a wird Nin-lil „die große Mutter, die Fülle (*baltu*) von Ēšara[11], die Üppigkeit (*kuzbu* = ḪI.LI) von Ēkur[12], der Schmuck der Unterwelt"[13] genannt.

Nisaba ist aber zugleich die Göttin der Schreibkunst[14] und

[1]) Steintafel Arad-Sin's 1 ff. (Th.-D. 214f.).
[2]) Stat. H 3, 2 ff. (Th.-D. 86f.). [3]) Gudea Cyl. A 14, 20 (Th.-D. 104f.).
[4]) Gudea Cyl. B 13, 7 (Th.-D. 134f.).
[5]) Veröff. von Thureau-Dangin, RA VII, 107ss.
[6]) ‚Le roseau des sept nombres' erklärt Th.-D. als ‚le roseau (avec lequel étaient écrits) les sept nombres'.
[7]) Veröff. von Scheil, OLZ VII, 254.
[8]) ŠAL.ṬU vgl. die Bemerkungen von Scheil a. a. O.
[9]) GA.LA, s. ebenf. die Bemerkungen von Scheil a. a. O. 255.
[10]) oder XIV? Die letzten vier Keile stehen außerhalb der Zeile.
[11]) = Haus der Gesamtheit, Kosmos. [12]) = Erde.
[13]) So wird wohl *bīt gegunē* = „Haus der Gräber" zu fassen sein.
[14]) Gudea Cyl. A 4, 25; 5, 22; Scheil, OLZ VII, 254, 10: *Dupsar-maḫ* = „erhabene Schreiberin".

die Göttin der Weisheit überhaupt[1], speziell ist sie die Zahlenkundige[2]. Sie ist „die Herrin der Sterne"[3], besonders „die Herrin des Sternes Dar-a[4]. Ninā wird als „die Deuterin" bezeichnet[5], ebenso Nisaba[6]. Eine andere Getreidegöttin ist *Kir-gi-lu* oder *Nin-kir-gi-lu*, an welche Gebete um befruchtenden Regen erhalten sind[7]. Daß auch sie nur eine Form der Ištar ist, geht daraus hervor, daß sie Göttin des Tempels Ištar's[8] ist. Daß soviele Getreidegöttinnen in Altbabylonien auftreten, ist bei einem Volke, dessen Reichtum in der Kultur des ungeheuer ergiebigen Bodens beruhte, leicht verständlich. Daß dabei das persönliche Prinzip der animalischen und vegetativen Fruchtbarkeit als Einheit gefaßt wurde, wird nicht befremden.

Auch Innina-Ištar, deren Emblem, die Sternscheibe, von Gudea aufgestellt wird[9], ist als Flurengöttin betrachtet worden[10]. Auf der Stele Anubanini's[11] wird sie neben Immer-Ramman aufgeführt; ob man daraus schließen darf, daß sie als dessen weibliche Seite galt (St. Langdon bei Thureau-Dangin 265), wage ich nicht zu bejahen, zumal auch die unmittelbar folgenden Götter Sin und Šamaš nicht im Verhältnis von Mann und Weib zu einander stehen. Dagegen weisen die auf dem Relief Anubanini's aus den Schultern der Göttin sprießenden Blumenstengel auf ihren vegetativen Charakter hin (Vgl. oben S. 8). Vor allem aber ist Innina die in der animalischen Fruchtbarkeit sich auswirkende Göttin. Darum nennen sich verschiedene Herrscher, wie Ēannatum[12], Ur-Ninib[13], Bur-Sin[14], „(ausersehener, geliebter) Gatte der reinen Innina".

---

[1]) CT XXIV, 41, 86 vgl. OBI Nr. 84 II, 14/15.

[2]) Gudea Cyl. A 19, 21; CT XXIV, 9, 32.

[3]) *šal mul-mul-la* Scheil, OLZ VII, 254 Z. 4. [4]) RA VII, 107 Z. 1.

[5]) Gudea Cyl. A 3, 26. [6]) Gudea Cyl. A 4, 26; 5, 23 ff.

[7]) CT XV, 23 (Prince, JAOS XXX, 325 ff.); *Nin-kir-gi-lum* ist auch erwähnt K 4629 Rs. III, 3 f. (Reisner, Hymnen 135).

[8]) *ē-ninni-a-ra* Vs. 4. [9]) Cyl. A 14, 27 (Th.-D. 104 f.).

[10]) Gudea Cyl. A 14, 24 ff. (Th.-D. 104 f.). Die Stelle ist jedoch nicht ganz klar.

[11]) 1, 18 (Th.-D. 172 f.). [12]) Geierst. Rs. 6, 8 (Th.-D. 18 f.).

[13]) Backst. 12 f. (Th.-D. 204 f.). [14]) Backst. 10 (Th.-D. 204 f.).

Auch Bēlit-ilē steht in Beziehung zur Muttergöttin, insofern sie die Hebamme ist, welche die Geburten erleichtert, eine Funktion, die eigentlich der Göttin Mama oder Mami zugehörte, mit der Bēlit-ilē seit den ältesten Zeiten identifiziert wird[1]. Bēlit-ilē und die weise (*erištu* — sage-femme) Mami werden im Mythus von Ea und Atar-ḫasīs nebeneinander erwähnt als diejenigen, die nach der Flut die Neugeburt des Menschengeschlechtes ins Werk setzen[2]. Bēlit-ilē wird ferner der Ninmaḫ[3] gleichgesetzt, die gleichfalls als Muttergöttin angerufen wird[4]. Nin-maḫ, „die erhabene Herrin", ist identisch mit *ᵗᵘMaḫ*, der „erhabenen Göttin", die hinwiederum Äquivalent der Bēlit-ilē ist[5]. Von der CT XVII pl. 42 beschriebenen nackten Göttin, die einen Säugling an der Brust trägt, heißt es II, 14: „Ihr Name ist Nin-tu, eine Form der Göttin Maḫ"[6].

Gudea[7] bittet Ninḫarsag als Göttin Nintu(d)[8], „die Mutter der Götter", um Verlängerung seines Lebens. Nintu erscheint bei Ḫammurapi auch als besondere Göttin mit den Attributen[9]: „Erhabene Herrin der Länder, die Mutter, die mich gebar", und wird gebeten, dem Herrscher, der gegen die Intentionen Ḫammurapi's verstößt, die Nachkommenschaft zu versagen. Neben ihr erscheint eine Göttin Ninkarrana[10] (= „die Herrin, die Rettung bringt"), eine Tochter Anu's, die den pflichtvergessenen König mit schweren Wunden und Krankheit schlägt. Sie ist Heilgöttin und entspricht in ihrem Wesen Gula, der großen Ärztin, der Gemahlin Ninib's, die Doppelgängerin der Bau ist. Eine andere ebenfalls im Codex Ḫammurapi[11] genannte Heilgottheit ist Nin-a-zu.

---

[1]) Dhorme, RA VII, 11ss. [2]) KB VI 1, 286.

[3]) VATh 211 Rs. 27/28 (Reisner, Hymnen 71).

[4]) Vgl. die Nin-maḫ-Inschrift KB III 2, 66ff., spez. Col. II.

[5]) III R 67, 27a verglichen mit III R 68, 15cd.

[6]) Thompson bemerkt dazu (Devils and evil Spirits II, 149 Anm. d), Nintu und Maḫ seien beide Formen der Bēlit-ilē.

[7]) Stat. A 3, 4ff. (Th.-D. 66f.) [8]) = Herrin des Gebärens.

[9]) Cod. Rs. XXVI, 82.

[10]) Cod. Rs. XXVIII, 50ff. Zur Lesung vgl. Ungnad, Hammurabi 178, der für AK die Lesung *ša* vorschlägt, während Thureau-Dangin, LC 65 darauf hinweist, daß nach CT XII, pl. 10a 34 AK = *na-a* = *epēšu* ist.

[11]) Vs. II, 37.

In anderer Hinsicht berühren sich die alten sumerischen Göttinnen ebenfalls: Bau ist Tochter Anu's[1], desgleichen Ninkarrana und Nisaba[2]. Letztere ist erzeugt im großen Hofe des *Ib; Ib* oder *Ib-gal* ist ein Teil von Ēanna, dem Tempel Anu's und Innina's[3]. Ebenso ist Nanā(i) „Tochter des großen Anu"[4], dem „sie an strahlender Pracht gleichkommt"[5]. Nin-Isin ist „die vornehmste Tochter des reinen Himmels" oder „Anu's"[6], Innina wird ebenfalls mehrfach mit Anu zusammengestellt[7]. Ištar von Erech ist Tochter Anu's, ihr Tempel Ē-anna; ebenso weist der Name Anunītu der Ištar von Agade auf ihre Zugehörigkeit zu Anu hin[8]. Dagegen gilt Ištar von Ḫallāb als Tochter Sin's[9] und Schwester des Šamaš. Zwischen Ištar von Nineve und Ištar von Arbēla aber besteht ein wesentlicher Unterschied nicht.

Wenn so in Ištar verschiedene gleich geartete Göttinnen mehr oder minder zusammenfließen, so stellt diese Gottheit doch auch umgekehrt das merkwürdigste Beispiel der Vereinigung heterogenster Eigenschaften in einer Person dar. Die Liebes- und Muttergöttin ist zugleich Kriegsgöttin[10]. Schon Gudea nennt Innina „die Herrin der Schlachten"[11], Ḫammurapi verehrt Ištar als „Herrin von Kampf und Schlacht, Entblößerin der Waffen"[12], Zamama und Ištar haben ihm die mächtige Waffe verliehen[13]. Ebenso führt sie eine Bilinguis nach dem Kriegs-

[1]) Statue Urbau's 4, 5; Steintaf. 1, 7; Vase 1 f. (Th.-D. 60f., 62f.).

[2]) Thureau-Dangin, RA VII, 108 n. 4; Zimmern, Rit.-Taf. Nr. 89—90, 4; 95, 4.

[3]) Geierst. 4, 7 (Th.-D. 10f.); RA VII, 108 n. 4.

[4]) Kanephore B Rīm-Sin's 1, 4.

[5]) Das. 1, 2. Kugler, Sternkunde II 1, 136 Anm. 2 bestreitet die Berechtigung der Übersetzung „Himmel", weil „der Glanz einer Sterngottheit nur mit dem einer anderen Sterngottheit, nicht mit dem ‚des Himmels' verglichen werden könne".

[6]) Steintaf. Arad-Sin's 1ff. (Th.-D. 214f.).

[7]) Lapis-lazuli-Tafel des Lugal-tar-si 1ff. (Th.-D. 160f.). Kanephore B Rīm-Sin's 2, 12 (Th.-D. 220f.); Cod. Ḫam. Vs. II, 46.

[8]) Vgl. KAT[3] 424 Anm. 1.

[9]) Kanephore Arad-Sin's 1, 1f. (Th.-D. 214f.).

[10]) Die astrale Erklärung dieser Eigenschaft kündigt Kugler, Sternkunde I, 9 für den 3. Bd. seines Werkes an.

[11]) Statue B 8, 60 (Th.-D. 74f.). [12]) Cod. Rs. XXVII, 92ff.

[13]) Cod. Rs. XXIV, 23ff.

gotte Ninib als die Göttin auf, die Ḫammurapi Kampf und Schlacht verleiht[1]. Besonders aber feiern sie die kriegerischen Assyrerkönige als die Kriegsgöttin, die mit Bogen, Köcher und Schwert ausgerüstet[2] in den Kampf zieht.

Noch auffallender ist die Doppelgeschlechtigkeit der Göttin, die vor allem die Personifizierung des weiblichen Wesens der Natur darstellt. Ištar ist als Morgenstern männlich, als Abendstern weiblich[3]. Die männliche Ištar ist wie Ašur mit einem Barte versehen[4].

Dieser Komplex von Gegensätzen in der Person der Göttin ergibt sich wohl aus den verschiedenen Erscheinungsformen des Venussterns und hat darum zunächst bloß astrale Bedeutung, allein er ist doch insofern außerordentlich lehrreich, als er zeigt, auf welche Weise die babylonische Religion in einer Person die unvereinbarsten Gegensätze zu vereinigen wußte.

Auf die Verwandtschaft Ištar's mit Tamūz, ihrem Buhlen, der gleichfalls die Fruchtbarkeit im Pflanzen- und Tierreich verkörpert, wurde bereits hingewiesen[5]. Als Gatte oder Buhle der Himmelsherrin erscheint Tamūz häufig in den sumerisch-babylonischen Tamūz-Liedern. Er bietet insofern ein interessantes Gegenstück zur männlichen Ištar, als auch er als weibliches Wesen betrachtet wird und häufig den Namen führt: *Ama-ušumgal-anna* „Mutter, Alleinherrscherin des Himmels"[6]. Ebenso wird er mit der Vegetationsgöttin *Ka-di* identifiziert[7]. Gudea kennt Dumuzi-abzu auch als weiblich, wenn er ihn als „Herrin (*Nin*) von *Ki-nu-nir*" (seinem Tempel) bezeichnet.

Auch die Herrscherstellung der Göttinnen tritt zuweilen so stark hervor, daß sie bis zum Monarchianismus gesteigert erscheint.

Eine „Götterherrin"[8] finden wir häufig schon in den Inschriften aus der Zeit der Könige von Ur und Isin. Aber auch einzelne Göttinnen erhalten diesen Titel als Auszeichnung[9].

---

[1]) King, Letters III, 172 ff. Col. I, 16 ff.

[2]) Frank, Bilder und Symbole 18. [3]) III R 53, 30 b f. vgl. KAT[3] 423.

[4]) K 1286 Vs. 6 (Craig RT I, 7); Rm 103 Vs. 16 (Craig, Astrol.-astron. Texts 85); Frank, Bilder 18.

[5]) Oben 40. [6]) Zimmern, Tamūzlieder 705.

[7]) Zimmern, a. a. O. 708, 718. [8]) *Nin-dingir-ra* = *bēlit-ilē*.

[9]) Vgl. die Namen *Gin-dingir Ba-ú-nin-dingir-ra* „Magd der Bau,

Ninlil, die Gemahlin Enlil's, wird „Herrin Himmels und der Erde" genannt[1]. Gudea weist der Gatumdug den „ersten Rang im Himmel" zu[2], Innina aber wird von ihm wiederholt als „Herrin der Länder" gepriesen[3]. Rīm-Sin nennt sie „Herrin Himmels und der Erde"[4], Bur-Sin erbaut ihr als „der Herrin der Götter, der Lenkerin des Himmels"[5] ihren Tempel.

Nin-lil = Bēlit hinwiederum ist für Ḫammurapi „die große Mutter, deren Befehlswort in Ēkur gewichtig ist, die Fürstin, die meine Gedanken rein macht"[6].

Auf dem Grund der physischen Eigenschaften der weiblichen Natur erwachsen bei der Göttin in analoger Weise wie bei anderen Gottheiten deren ethische Vorzüge: sie ist die barmherzige, Fürsprache einlegende, verzeihende Göttin und wird nach dieser Richtung hin besonders in den Gebeten und Hymnen angerufen und gepriesen.

Ein Hymnus an Gula, „die große Ärztin"[7], aus der Bibliothek Asurbanipals[8] knüpft die der Göttin gespendeten Lobsprüche an ihre verschiedenen sumerischen Namen, die zugleich die verschiedenen Seiten ihres Wesens kennzeichnen. Leider sind nur wenige Zeilen unversehrt erhalten. Wir lassen hier Z. 13ff. der Vorderseite folgen:

dingir Nin-din[9]*-ùg*[10]*-ga*, Herrin, Beruhigung schaffend allen Menschen, Totenerweckerin.

---

der Götterherrin" (Huber, PN 107a); *Dam-nin-dingir-ra-mu* = Damu, die Herrin der Götter gibt (?)" (Huber 112b).

[1]) Vase Ur-zag-e's 3 (Th.-D. 160). [2]) Cyl. A 2, 28f. (Th.-D. 90f.)

[3]) Stat. C 2, 1f. (Th.-D. 74f.); 4, 9f. (Th.-D. 76f.); Steintaf. A 1f. (Th.-D. 144f.).

[4]) Kanephore A 2, 6 (Th.-D. 220).

[5]) Steintafel A 2 (Th.-D. 200f.); ich möchte lieber *Nin-dingir-si-an-na* lesen statt *Nin-an-si-an-na* bei Th.-D. Zum Ausdruck vgl. Radau, Earl. Bab. Hist. 273. *si* fasse ich als Verkürzung von *si-di* = *šutēšuru; Nin-si* = *Mēšaru* mit *kettu* Kind des Šamaš. Zu *Im-si* als jüngere astronomische Schreibweise für *Im-si-di* = *iltānu* „Norden" (= gerade Richtung) vgl. Kugler, Sternkunde I, 23. 276.

[6]) Cod. Rs. XXVI, 81ff. [7]) IV R 21* (C) II Rs. 4.

[8]) K 232 (Craig RT II, 16—18).

[9]) So ist wohl statt *ši* zu lesen.

[10]) Die Lesung steht noch nicht fest. Hier nach dem Vorschlag von Meißner, SAI 2916; Del., HWB *kug-ga*.

dingir Nin-kar-ra-na[1], Herrin des Bannes und der Hexerei, bereitend reichlichen[2] Gewinn,
zornwütend und gebietend!
dingir Kur-kala-ba, Verfolgerin der Bösen, Verscheucherin des Zornes!
dingir Me-me, Schöpferin der Gebote, reine *Me-me*, Festigerin[3] Himmels und der Erde!
dingir Ama-šu-ḫala-bi, barmherzige Mutter, Linderung schaffend dem Leibe!
dingir Gidim-sig-ga, Schöpferin der Waffe, Geberin eines reinen Trutzgottes!
dingir Lama-sig-ga, Festigerin der Erde, Verleiherin eines reinen Schutzgottes!
dingir Maḫ, Erhabene unter den Göttinnen[

Z. 22 beginnt mit *dingir Nin-maḫ* und endigt mit *dingir Nin-tu*, Gula ist beides. Nach Z. 23 am Ende ist sie diejenige, die den Kindersegen ans Licht bringt. Aus diesem Hymnus ersieht man deutlich, wie die Namen, die besondere Seiten des Wesens einer Göttin bezeichnen, zugleich als besondere Gottheiten aufgefaßt werden. Gula wird hier, ähnlich wie wir es später bei Marduk finden, als eine Art Universalgöttin dargestellt, die das Wesen verschiedener anderer Göttinnen in sich schließt.

Gewisse Redewendungen sind geradezu stereotyp und kehren in den Gebeten an die verschiedenen Göttinnen wieder. In einem an Ningal gerichteten Hymnus Asurbanipals[4] heißt es Z. 7 ff:

Fürsprecherin beim Lichte der Götter, Geliebte des [Sin[5]],
Rätin der Barmherzigkeit, Verkündigerin der Gnade bei Šamaš, ihrem Erstgeborenen.
Die wohlgefällig macht das Gebetswort, die einsetzt den König, der sie fürchtet.
Barmherzige Fürstin, Erhörerin des Flehens, Bewohnerin von Ēgipar.
das in Ḫarran ist, große Herrin, Herrin der Gesamtheit.

---

[1]) Zur Lesung *na* vgl. S. 45 Anm. 10.

[2]) *a-ri-e* zur Bedeutung vgl. Del., HWB 129 unter I ארה und 131 unter *arū*.

[3]) Zu *šapikat* vgl. BA V, 377.

[4]) Bu 89, 4—26, 209 Vs. (Craig, RT II, 1 f.).

[5]) Craig bietet Šamaš in Klammern, aber es ist wohl mit Jastrow, Religion 547 Anm. 4 Sin zu ergänzen.

Ein Hymnus an Zarpanit aus neubabylonischer Zeit[1], dessen erster Teil Marduk gewidmet ist, legt Zarpanit ähnliche Eigenschaften bei:

Mächtige Göttin, erhabenste der Ištarn,
Zarpanit, Verkündigungsstern, Bewohnerin von Ē-ud-ul!
Glanz der Göttinnen, deren Antlitz reines Licht ist.
Die durchschreitet den Himmel, festiget die Erde,
Zarpanit, deren Rang erhaben.
Hell ist die Himmelskönigin, hoch und erhaben.
Unter den Ištarn ist keine wie sie!
Anklägerin[2], Fürsprecherin,
Auslöschend das Wort(?) des Starken, Kraft verleihend dem Gesunkenen,
Niederwerferin des Feindes, der ihre Gottheit nicht fürchtet.
Schirmerin des Gefangenen, Unterstützerin des Gefallenen!
Dem Knechte, dem Verkünder der Huld deines Namens, verkünde Gnade!
Dem Könige, der dich fürchtet, sein Geschick .....
Den Söhnen Babels schenke einen Schützer!"

Man sieht klar, wie in diesen Hymnen das Weib als Naturwesen ganz zurücktritt hinter den ethischen Eigenschaften der auf gleicher himmlischer Höhe wie ihr Gemahl Marduk stehenden Mutter der Götter und Menschen.

Der Universalismus der Macht Ištar's und ihre Erhabenheit über alle Götter wird in manchen Hymnen stark hervorgehoben. Lediglich als Probe mögen noch einige Zeilen des großen Ištarhymnus Brit. Mus. 26187[3] hier Platz finden. Z. 1—8 lauten:

Ich rufe dich an, Herrin der Herrinnen, Göttin der Göttinnen,
Ištar, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen!

---

[1]) Craig, RT I, 1 ff.; BA V, 375 ff.; 398 f. Außer der dort angegebenen Literatur s. auch Jastrow, Religion 536. Ein teilweises Duplikat zu Z. 1—7 mit Autographie von Thureau-Dangin veröffentlichte Dhorme, RA VIII (1911), 41 ss.

[2]) Natürlich des Bösen.

[3]) Zur Beschwörungsserie *Niš qāti* = „Erhebung der Hand" gehörig. Zuerst veröffentlicht und übersetzt von King, STC I, 222 ff.; II, pl. LXXV—LXXXIV. Vgl. ferner die Übersetzung von Zimmern, Keilinschriften und Bibel 35 ff.; AO VII, 3, 19 ff.; Delitzsch, Babel und Bibel III, 65 ff.; Dhorme, Textes rel. assyr.-bab. 356 ss.

Irnini, du Hochgepriesene, größte der Igig,
Du Mächtige, du Fürstin, dein Name ist erhaben.

Ja, du bist die Leuchte Himmels und der Erde, Sin's starke Tochter.
Führerin der Waffen, Veranstalterin des Kampfes,
Inhaberin aller Gebote, bekleidet mit der Herrscherkrone!
O Herrin, glänzend ist deine Größe, über alle Götter erhaben.

Z. 20—26:

Beim Gedenken deines Namens erbeben Himmel und Erde,
Die Götter erbeben, es zittern die Anunnak,
Deinen furchtbaren Namen verehren die Menschen.
Ja du bist groß und erhaben,
Alle Schwarzköpfigen, Lebewesen, Menschen unterwerfen sich deiner Macht.
Das Recht der Leute in Recht und Gerechtigkeit das richtest du.
Blickst du auf Dieb und Mörder, so führst du sie auf den rechten Weg unverzüglich[1].

Wie Ištar's Herrschaft universell ist, so ist sie universell in ihren Fähigkeiten und Leistungen. Wie bei anderen großen Göttern wird auch von ihr gesagt, sie sei allein erhaben.

„Im Himmel ist sie allein Verkündigerin, auf Erden ist sie allein erhaben!
Im Himmel ist sie allein groß, auf Erden ist sie allein erhaben"[2].

g) Marduk.

Während sich die Suprematie der bisher behandelten Gottheiten mehr auf ihre allgemeine kosmische und astrale Bedeutung gründet, avanciert Marduk durch die politische Vorherrschaft seiner Stadt Babel zum Götterherrn. Wie er hätte irgend ein anderer Gott an die Spitze des Pantheons treten können, wenn seine Stadt die Hegemonie über Babylonien wie Babel unter Ḫammurapi erlangt hätte. In Assyrien wird in der Tat in analoger Weise Ašur der oberste Gott. Nur scheint Marduk als Sohn und Nachbild Ea's, des Herrn unergründlicher

[1]) *uddakam* eigentlich: frühmorgens, es muß aber hier wohl den Sinn von „sofort", „eifrig", „unverzüglich" haben — vgl. den ähnlichen Gedankenübergang bei hebr. השכם „frühmorgens etwas tun" = „es mit Eifer tun"

[2]) VATh 294 + 586 Rs. 19ff. (Reisner, Hymnen Nr. 55; Vs. und Rs. sind nach S. 155 bei der Autographie verwechselt; Hussey, AJSL XXIII (1907) 163 f.).

Weisheit, des alles schaffenden und bildenden Künstlers unter den Göttern, von seinem Vater dessen hohe geistige Eigenschaften geerbt zu haben und so von Haus aus in viel höherem Maße Kulturgott zu sein als der das Ideal der kriegslustigen Assyrer verkörpernde Ašur.

Nach dem Eingange des Gesetzbuchs Ḫammurapi's haben Anu und Enlil Marduk die Herrschaft über alle Völker übertragen: „Als der erhabene Anu, der König der Anunnak, Enlil, der Herr Himmels und der Erde, der Bestimmer der Geschicke des Landes, Marduk, dem ersten Sohne Ea's, die Herrschaft[1] über alle Völker übertragen, ihn unter den Igig groß gemacht, Babel einen erhabenen Namen gegeben, es unter den Weltgegenden gewaltig gemacht, in ihm eine ewige Herrschaft, deren Grundlage wie Himmel und Erde fest war, begründet hatten, damals haben mich, Ḫammurapi . . . . . Anu und Enlil zur Wohlfahrt der Leute berufen." Ḫammurapi nennt sich „den Berufenen (*nibīt*) Enlil's"[2].

Aber man hat in Babel das Bedürfnis, der politischen Entwicklung eine kosmische Begründung zu geben. Die offensichtliche Tendenz des Epos Enuma eliš ist die Motivierung des Primats Marduk's durch dessen Taten bei der Erschaffung der Welt in der Urzeit. Er ist der Schöpfer und darum der Herr der Welt. Die älteren Götter Ea und Anu vermögen nicht, Tiāmat's Herr zu werden, da übernimmt der jugendliche Held Marduk die Aufgabe, die Macht der Empörung zu besiegen unter der Bedingung, daß man ihm die Weltherrschaft überträgt:

Wenn wirklich ich als euer Retter
Tiāmat überwältige und euch am Leben erhalte,
so haltet eine Versammlung, verkündet allüberragend mein Los.
Wenn ihr im Upšukkinaku zusammen freudig sitzet,
so möge mein Wort an eurer Statt die Geschicke bestimmen.
Nicht werde geändert, was immer ich schaffe,
nicht wende sich, nicht werde geändert das Wort meines Mundes"[3].

Am Anfang der vierten Tafel wird ihm die Weltherrschaft zugesagt (Z. 1—5):

Darauf bereiteten sie ihm (Marduk) eine fürstliche Kammer,
Vor seinen Vätern ließ er sich zur Herrschaft nieder.

---

[1]) *illilūt.* [2]) Cod. Vs. II, 52f. [3]) Schluß der 2. Tafel.

„Ja du bist der geehrteste unter den großen Göttern,
Dein Los ist ohnegleichen, dein Gebot ist Anu[1].
Von nun an soll dein Befehl nicht geändert werden.
usw.

Z. 13 f.:

„Marduk, ja du bist unser Rächer,
Wir geben dir die Königsherrschaft über das ganze All insgesamt".

Marduk ist der Bildner des Kosmos:

Dann maß der Herr (Marduk) den Bau des Ozeans,
Einen Palast gleich ihm errichtete er Ēšara[2],
den Palast Ēšara, den er als Himmel baute,
ließ er Anu, Enlil und Ea als ihre Stadt bewohnen.

Die 5. und 6. Tafel beschreiben die Durchführung des Schöpfungswerkes im Einzelnen. Nach dem Anfang der 6. Tafel ist Marduk auch der Menschenbildner, während doch eigentlich Ea die Form ist, die alles bildet. Die 7. Tafel faßt in Form eines Hymnus die Leistungen und Vorzüge Marduk's zusammen. Es werden seine zahlreichen Namen aufgezählt und erläutert, und damit die Vielseitigkeit seiner Tätigkeit, seine unvergleichliche Weisheit und Macht, der auch die Götter ihr Dasein verdanken, bewiesen.

Der Erbarmen faßte zu den gefangenen Göttern,
der das auferlegte Joch den Göttern, seinen Feinden, abnahm.

Besonders übernimmt Marduk vollständig die Tätigkeit seines Vaters Ea, der eigentlich nur noch zur Illustration seines Sohnes auftritt. Ea ist der *mummu bān kala* „die alles gestaltende Form", auf einem zur 7. Tafel des Schöpfungsepos gehörigen Fragment[3] dagegen ist Marduk *ìl mu-um-mu ba-a[n . . . .*, wozu wohl sicher *kala* zu ergänzen ist. Marduk ist „der Berater Ea's, der Schöpfer der Götter, seiner Väter"[4], oder unter dem gleichen Namen „der Berater Enlil's und Ea,s"[5], „der Erzeuger der Götter, der Erneuerer der Götter"[6], „der Schöpfer aller Götter"[7], er, „der Herr der Götter des Himmels

[1]) Vgl. oben 22.
[2]) „Haus des Alls" = Kosmos.
[3]) K 13761 Rs. 4 vgl. King, STC 102 und 164.
[4]) K 8519 Rs. 1 (King, STC 104 und 165).
[5]) K 2107 + K 6086 Vs. 20 (King, STC 173). [6]) Das. Z. 21.
[7]) Das. Z. 24.

und der Erde, der König der Götter Himmels und der Erde"[1], ist auch „der Erzeuger von Sin und Šamaš"[2].

Ein unerschöpflicher Reichtum solcher und ähnlicher Epitheta verrät deutlich das heiße Bemühen, die ganze göttliche Macht auf Marduk zu konzentrieren. Er schließt die ganze Fülle der Gottheit in sich, insbesondere aber sucht man ihn als Inhaber der Qualitäten der höchsten Trias zu erweisen.

Darum bekommt er die Namen Enlil's und Ea's. „Herr der Länder" (*bēl mātāti*) nennt ihn der Vater Enlil[3], Ea hört dies und überträgt ihm auch noch seinen Namen, d. h. sein Wesen:

„Ja er, dessen Namen seine Väter herrlich gemacht,
Fürwahr, er soll wie ich Ea heißen!
Zusammen soll er alle meine Gebote überbringen
Und alle meine Befehle soll er übermitteln!"

Marduk tritt so förmlich in die Rolle Enlil's und Ea's ein. 50 Namen sollen seine erhabene Herrscherstellung charakterisieren[4].

Marduk steht demgemäß in dem neuen von ihm herbeigeführten Äon hoch über dem übrigen Pantheon. Seine Stellung ist ganz singulär. Anu, Enlil und Ea verdanken ihm ihre Rettung, er vereinigt deren Macht in sich. Darum heißt es in dem Hymnus K 7592 etc. Vs. 3[5]: „Du trägst fürwahr die Würde Anu's, Enlil's und Ea's, Herrschaft und Majestät". Auf der Rückseite derselben Tafel (Z. 14) heißt es: „Anu, Enlil und Ea mögen dein Gemüt beschwichtigen." Die drei obersten Gottheiten sollen also als Fürsprecher bei dem Uni-

---

[1]) Das. Z. 19. [2]) Das. Z. 4. [3]) 7. Tafel 116.

[4]) 50 ist die Zahl Enlil's K 170 Vs. 7 (CT XXV, 50). CT XXIV, 1, 34 ist ein Gott *dingir me-ninnū-an-na* = „Gott der 50 Entscheidungen des Himmels" erwähnt. Von Nisaba heißt es in dem bereits genannten, von Thureau-Dangin in der RA VII, 107ss. veröffentlichten Hymnus *me-gal-ninnū šu-du-a* „die vollbringt die 50 Entscheidungen". Vgl. Th.-D., a. a. O. 108 n. 7, der auf Gudea Cyl. A 10, 6 hinweist, wo gleichfalls von 50 Geboten die Rede ist. Auf einer Datierung Gudea's (Th.-D. 227) ist von einer Keule mit 50 und einer Waffe mit 50 Köpfen die Rede. 50 ist offenbar eine Zahl, die ebenso wie 40 und 7 im Sinne der Gesamtheit, Fülle gebraucht wurde.

[5]) Vgl. BA V, 309ff. Eigentlich: Anuschaft, Enlilschaft, Easchaft.

versalherrscher Marduk auftreten, stehen demgemäß unter ihm. In einem anderen Hymnus wird gewünscht[1]: „Enlil möge sich deiner freuen, Ea dir zujauchzen, die Götter des Alls mögen dir huldigen, die großen Götter mögen dein Herz erfreuen". Marduk ist so hoch gestiegen, daß er mit Recht „der Gott der Götter"[2] genannt wird. Er ist der Universal- und Zentralgott, unter dem die anderen Götter stehen. Wie nachdrücklich diese Stellung Marduk's in der religiösen Literatur betont wird, mögen einige Zeilen aus dem Marduk-Hymnus IV R 29, Nr. 1, 25 ff. illustrieren:

Marduk, König des Himmels und der Erde,
König von Babel, Herr von Esagila,
König von Ezida, Herr von Emaḫtila,
Himmel und Erde ist dein!
Der Raum Himmels und der Erde ist dein!
Die Beschwörung des Lebens ist dein!
Der Speichel des Lebens ist dein!
Die reine Beschwörung des Ozeans ist dein!
Die Menschheit, die schwarzköpfigen Völker,
die beseelten Kreaturen, so viele existieren, im Lande sind,
die vier Weltgegenden, so viele ihrer sind,
die Götterwesen (Igig) der Gesamtheit Himmels und der Erde, soviele ihrer sind,
auf dich steht ihr Sinn gerichtet!

Rückseite:

Du bist ihr (?) Gott,
Du bist ihr Schutzgott,
Du bist es, der ihnen Leben verleiht,
Du bist es, der sie unversehrt erhält,
Barmherziger unter den Göttern!
Barmherziger, der es liebt, die Toten zu erwecken!
Marduk, König Himmels und der Erde!

Wie man auf Marduk die Epitheta häuft und ihn so als Inbegriff der göttlichen Macht und Würde über die anderen Götter hinaushebt, ersehen wir, um auch in dieser Richtung ein charakteristisches Beispiel anzuführen, aus dem Eingang des Merodach-Baladan-Steins, wo er genannt wird: „Der große

[1]) IV R 21* Nr. 1 (C) III; King, Magic Nr. 9; BA V, 347 f. Z. 24 ff.; Zimmern, AO VII, 3, 15 f.

[2]) Z. B. IV R 29 Nr. 1, 15 f. u. ö.

Herr, der weitsinnige unter den Göttern, der König des Alls, der Alleinherrscher der Igig und Anunnak, der vollkommenste Gebieter, der Entscheider der Gesamtheit des Himmels und der Erde, der Berater der Götter, seiner Väter, der Herr der oberen und unteren Welt, der Lenker der Menschen, dessen Wort nicht zu unterdrücken, dessen Befehl nicht zu ändern ist".

In einem sumerisch-neubabylonischen Hymnus[1] versteigt sich der Verehrer zu dem Ausruf: „Wenn Himmel und Erde verschwinden, so bleibst du doch König"[2], eine Wendung, die unmittelbar an Ps 90, 2 erinnert.

Die Erhebung Marduk's zu dieser überragenden Stellung und die unbeschränkte Erweiterung seines Wirkungskreises hat anderseits schließlich zur Folge, daß er die Eigenart der anderen Götter absorbiert. Die in ihm aufgehäufte Wesensfülle stellt die Reflexion vor die naheliegende Frage, wie denn Marduk zu den übrigen Göttern stehe. Man kommt schließlich zu der Antwort, daß Marduk das alles in höherer Einheit ist, was jeder dieser Götter im Einzelnen darstellt. Ihren klassischen Ausdruck findet diese Entwicklung durch jene mehrfach erörterte Keilschrifttafel aus neubabylonischer Zeit, die zuerst von Theo. G. Pinches im Journal of the Transactions of the Victoria Institute veröffentlicht, durch Friedr. Delitzsch in der 2. Ausgabe seines ersten Babel-Bibelvortrags[3] als Beweis für den babylonischen Monotheismus geltend gemacht wurde und seitdem mehrfach Gegenstand der Diskussion war. Neuerdings (1908) ist der Text CT XXIV pl. 50 mit anderen Götterlisten mitgeteilt worden, die wir zum Vergleich beiziehen müssen, wenn wir den Sinn jenes Textes unzweifelhaft sicher erkennen wollen.

Auf diesen Listen werden die Götter in der verschiedensten Weise zusammengestellt. Wie wir es oben von den 21 Vorfahren Anu's gesehen haben, die diesem und seiner Gemahlin gleichgesetzt werden, so wird auch der Verwandtschaftskreis

---

[1]) Reisner, Hymnen S. 45, 27/28; Macmillan, BA V, 548 Anm. †.

[2]) *Enuma šamē u irṣitim balū atta šarri.*

[3]) Babel und Bibel. 1. Vortr. 17.—20. Tausend. Ausgabe mit Anmerkungen 77 ff.

zahlreicher anderer Götter aufgeführt[1]. Nach der Unterschrift CT XXIV, 4, 28 sind im Vorausgehenden die „42 Vorfahren Enlil's" zusammengestellt, nach 5, 36 die 7 Kinder Enmešara's, nach 14, 12 die 14 Söhne der Maḫ[2]. Es folgen 36 Namen Ea's, die der Reihe nach mit Zahlzeichen versehen werden, darauf die 11 Namen seiner Gemahlin Damkina, dann die Namen Marduk's, sein Verwandtschaftskreis und Hofstaat. Die Verwandten eines Gottes sind oft nichts anderes als die verschiedenen Seiten seines Wesens.

Andere Listen erklären einen Gottesnamen nach seinen verschiedenen Beziehungen. So finden wir CT XXIV, 39, 3ff. Erklärungen des Gottesnamens BE, der wie schon bemerkt wurde, den Gott Ea als Quellgott[3], aber infolge der Bedeutung des Ideogramms BE = bēlu „Herr" auch den Gott Enlil-Bēl als „den Herrn" κατ' ἐξοχ. bezeichnet.

Es werden nun in der ersten Kolumne die verschiedenen Schreibungen des Gottes Bēl aufgeführt und in der dritten nach ihrer besonderen Beziehung erklärt. So entsteht folgende Gruppierung:

ilEn-lil-li	(heißt)	Bēl	(als Herr)	des	Lan[des],
ilDur-an-ki	(heißt)	derselbe[4]	(als Gott)	der	Ent[scheidung,
ilDi-bar	(heißt)	derselbe	(als Gott)	der	Ent[scheidung,
ilMaḫ-di-gal	(heißt)	derselbe	(als Gott)	der	Ent[scheidung,
ilDara-gal	(heißt)	derselbe	(als Gott)	der	Könige,
ilDiri	(heißt)	derselbe	(als Gott)	der	Gesamtheit,
ilGu	(heißt)	derselbe	(als Gott)	der	Gesamtheit,
ilNab	(heißt)	derselbe	(als Gott)	des	Himmels,
ilAn-za-gar	(heißt)	derselbe	(als Gott)	der	Gnaden-erweisungen(?)[5].

In analoger Weise werden dann die Namen der Ninlil, der Gemahlin Enlil's, Sin's und seiner Gemahlin Ningal, des Šamaš

[1]) Vgl. Zimmern, Zur Herstellung der großen babylonischen Götterliste *An = (ilu) Anum* (Ber. über die Verh. d. K. sächs. Ges. d. Wiss. 63. Bd., 4. Heft, 1911).

[2]) Über diese Siebenergruppen s. S. 21 Anm. 2.

[3]) CT XXIV, 14, 48; Meißner, SAI 849; Hilprecht, BE IX, 10. 23.

[4]) „Derselbe" ist jedesmal durch das Ditto-Zeichen ausgedrückt.

[5]) Vgl. Michatz, Götterlisten 6.

und seiner Gemahlin Aja, Adad's und seiner Gemahlin Šala, des Papsukal, des Ninib, des Nergal, der Ištar, der Nisaba, des Gira, des Marduk, des Nebo usw. aufgezählt und erklärt.

Dieselben Eigenschaften gehören teilweise einem einzigen Gotte zu, teilweise werden sie von mehreren Göttern ausgesagt. So bezeichnet z. B. ein Name den Mondgott Sin als Herrn Himmels und der Erde, ein anderer als Gott der Entscheidung, ein anderer als Gott des Gebetes, ein anderer als Gott der Opfergaben, ein anderer als Gott des Glanzes; dagegen kommen die auf seine Phasen bezüglichen Ausdrücke ihm ausschließlich zu: er ist der Gott der Königsmütze, des Gegenüberstehens, des Monats, des glänzenden Aufgangs usw. Der Sonnengott trägt fast dieselben Namen, die von Sin in der ersten Gruppe angegeben wurden: er ist der Gott des Glanzes, der Opfergaben, des Aufgangs, der Leute, der Scharen. Die Namen Adad's beziehen sich fast durchweg auf Blitz, Sturm, Regen, Überschwemmung, die Ninib's auf Kampf und Schlacht, die Nergal's auf Grab, Schwert, Zorn und Krankheit.

Die Liste Brit. Mus. 47406, auf der die wichtigsten babylonischen Gottheiten Marduk gleichgesetzt werden, ist von ganz besonderer Art. Marduk erscheint hier als der Gott, der die anderen absorbiert. Es sind zwar nicht „alle" Götter aufgezählt, das wäre ohnehin nicht gut möglich, außerdem ist die Liste am Ende abgebrochen, aber es sind die wichtigsten babylonischen Gottheiten, die Marduk nach einer bestimmten Seite hin gleichgesetzt werden. Wenn man von den anderen Listen ausgeht, so kann über den Sinn dieser Zusammenstellung kein Zweifel sein.

In der 1. Z. heißt es, der Gott Uraš[1] sei „Marduk der Pflanzung (*Marduk ša erišu*), d. h. der Gott Uraš ist mit Marduk identisch, insofern dieser der Gott der Pflanzung ist. In der Tat ist Marduk der Frühlingsgott, der besonders in der Hymnen-

[1]) Nach Kings Kopie ṬU, das jedoch unbrauchbar ist. Ich vermutete, daß IB = Uraš, ein bekannter Flurengott, zu lesen sei, und diese Vermutung wurde durch Pinches, der die Tafel nochmals kollationiert hat, bestätigt (ET XXII, (Jan. 1911), 165 Anm. 5). Die Vermutung von Pinches, daß ein sprachlicher Zusammenhang zwischen *Uraš* und *erišu* bestehe, dürfte zutreffen.

literatur häufig als Flurengott gefeiert wird, der das Leben der Pflanzungen bewirkt. Schon der erste Name Marduk's am Anfang der 7. Tafel des Weltschöpfungsepos *ilAsari* wird erklärt als: „der schenket die Pflanzung, festsetzt die Saaten(?)[1], der Getreide und Kraut schafft, hervorsprießen läßt das Grün". Vgl. ferner die Stellen in den Marduk-Hymnen K 3459 Vs. I, 8ff.; III, 8ff. (BA V, 319ff.); K 3505 Vs. 5ff. (BA V, 325); IV R 57, 30f. DT 109 Vs. I, 2 (BA V, 375f.) heißt Marduk *murriš merištu* „der die Pflanzung pflanzt". Im Zusammenhang damit wird Marduk in den Hymnen häufig als Eröffner der Quellen und Wasserläufe gefeiert. In unserem Verzeichnis folgt dementsprechend in der 2. Zeile: *Lugal-a-ki-a-ta(?)*[2] ist Marduk als Gott der Quellen. *Lugal-a-ki-a-ta(?)* bedeutet „König des Wassers in (?) der Tiefe" oder „in (?) der Erde". Das ist an sich ein Name Ea's, der als ilBE = *naqbu* „Quelle" bezeichnet wird. Marduk ist aber ebenfalls der Gott, „der lenket die Flüsse im Gebirge, der aufschließt die Tiefe der Quelle in den Bergen"[3]. „Der lenkt Quellen und Flüsse, öffnet die Brunnen"[4]. Vgl. ferner IV R 57, 28f.

In der 3. Z. heißt es: Ninib ist Marduk der Pflanzung[5]. Ninib ist in der Regel Kriegsgott, aber er ist auch Sonnen- und Vegetationsgott und als solcher, wie schon erwähnt[6], verwandt mit Tamūz. Da auch Marduk Gott der Fruchtbarkeit

---

[1]) *izrāti;* King, STC: Founder of sowing; Ungnad, AOTB 22: Saaten (?). Wahrscheinlich besteht ein sprachlicher Zusammenhang zwischen *Asari* und *izrāti.*

[2]) So nach Pinches a. a. O., bei King fehlt das letzte Zeichen; für den wesentlichen Sinn ist es nicht von Belang. *ta* ist die sumerische Postposition.

[3]) K 3459 Vs. I, 5f. [4]) K 3505 Vs. 7.

[5]) Vgl. Dhorme, Rel. ass.-bab. p. 99; Prince, Materials for a Sumerian Lexicon p. 353. Diese Übersetzung stützt sich darauf, daß II R 57, 32cd ilAPIN (*ú-rum*) als ilNIN.IB *ša al-li* erklärt wird. III R 67, 64cd wird IB durch NIN.IB *ša al-li* erläutert. Da APIN Ideogramm für Pflanzen und Pflanzung ist, so ist es das Wahrscheinlichste, daß *allu* hier diese Bedeutung hat. M. Streck macht mich aufmerksam auf arab. *ġallatun* Bodenertrag, Getreide, syr. *ʾallᵉthā* fructus, reditus. Vgl. übrigens auch hebr. עִלֻּוֹת Nachlese, ferner עלל III.

[6]) Oben 37. 41; Zimmern, Tamūz 717.

ist, so ist die Gleichsetzung der beiden Götter an unserer Stelle wohl verständlich.

Z. 4 sagt, Nergal sei mit Marduk identisch, insofern dieser Gott des Kampfes sei. Marduk, der Besieger Tiāmat's, wird häufig als Gott des Kampfes gerühmt[1], sein Symbol auf den Kudurru's ist die Lanze. Nach Z. 5 ist Zamama gleich Marduk, insofern dieser Gott der Schlacht ist. Zamama ist eine Erscheinungsform des Kriegsgottes Ninib, daher ist auch diese Identifikation ohne weiteres einleuchtend. Enlil, heißt es dann Z. 6, ist mit Marduk identisch, insofern dieser der Gott „der Herrschaft und der Beratung" ist. Marduk übernimmt ja nach der Schöpfung die Herrschaft der Welt von Enlil und wird in der späteren Zeit, aus der unser Text stammt, häufig kurzweg Bēl, „der Herr", genannt. Die Klugheit des Weitsinnigen unter den Göttern wird besonders häufig hervorgehoben. Sein zweiter Name auf der 7. Tafel des Weltschöpfungsepos *Asaru-alim* wird folgendermaßen erläutert: „Der hochangesehen ist im Hause des Rates, hervorragend an Rat" und der dritte Name *Asar-alim-nunna*: „der Gewaltige, das Licht des Vaters, seines Erzeugers, der lenkt den Befehl Anu's, Enlil's und Ea's". Als *Adu-nunna* ist er „Berater Ea's"[2], er ist auch „der Berater Enlil's und Ea's"[3]. Auch in den Hymnen wird er oft als der weise Ratgeber gepriesen: er ist „der sorgsame Berater"[4], „der kluge Ratgeber"[5], er „erteilt verehrungswürdigen Rat"[6], „unter den Göttern ist sein Rat hochangesehen". Ähnliche Aussagen über den klugen, weisen Gott ließen sich leicht noch mehr anführen.

In Z. 7 unserer Tafel folgt Nabium, der Marduk gleich ist, insofern dieser der Gott des Vermögens oder des Erwerbs ist. Auch dieser Eigenschaft Marduk's entspricht ein Lobpreis auf der 7. Tafel von Enuma eliš Z. 21f.: „Der Reichtum bereitet und schwere Fülle, Überfluß bestimmt, der alles Geringe in eine Menge verwandelt". Ebenso ist der Frühlingsgott in

[1]) Eine Reihe von Stellen aus den Hymnen s. BA V, 281.
[2]) K 8519 Rs. 1 (King, STC 104 und 165).
[3]) K 2107 + K 6086 Rs. 20.
[4]) *kunnu maliku* K 7592 Vs. 5 (BA V, 309).
[5]) Das. Z. 7. [6]) *šitmara tamtalku* K 3457 Vs. I, 2. 4.

den Hymnen der Spender des Überflusses: Er „erhält den Überfluß ohne Ende“ [1], „schützt den Besitz, den Erwerb“ [2], „er macht strotzen den Überfluß“ [3], er „teilt Besitztümer aus“ [4].

Nach Z. 8 ist Marduk identisch mit dem Mondgotte Enzu-Sin, insofern er die Nacht erleuchtet. Marduk ist ja der Lichtgott, der das Dunkel der Nacht verscheucht, und besonders Überwinder der finsteren Unheilsmächte. Als Sonnengott kann er wohl kaum als Erleuchter der Nacht gelten, es wird darum hier wohl an den Stern Marduk's, den Planeten Jupiter, als nächtliche Erscheinungsform des Gottes gedacht sein [5]. Jupiter ist bekanntlich der hellste Planet. Der spätere Name Jupiters ist TE.UT (*mulu-babbar*) = Sonnenstern, ein Name, der wohl in dem hellen Lichte des Planeten seinen Grund hat. Von Marduk heißt es: „Du fürwahr, wie der Sonnengott erleuchtest du ihr (der Menschen) Dunkel“ [6].

Z. 9 werden Šamaš und Marduk gleichgesetzt, insofern letzterer Gott des Rechtes ist. Es wurde bereits erwähnt, daß Marduk auch Sonnengott ist. Als Šamaš wird er direkt bezeichnet in dem Hymnus K 7592 etc. Vs. 34. Šamaš ist der Gott der Gerechtigkeit κατ' ἐξοχ., aber auch Marduk hat den Namen *mušēšir ketti* „Lenker des Rechtes, der das Unrecht und . . . . .“ [7] Ihm „soll Babel zujauchzen, Esagila sich seiner freuen, der [mit Recht] [8] und Geradheit richtet und Entscheidungen entscheidet“ [9]. „Er läßt Heil widerfahren dem Gehorsamen, verleiht Kraft dem Rechtschaffenen“ [10].

Nach Z. 10 entspricht der Wettergott Adad dem Marduk als Gott des Regens. Marduk ist in der Tat auch in den Hymnen nicht bloß Öffner und Lenker der eigentlich dem Reiche Ea's angehörigen Quellen und Flüsse, sondern zu seiner Wirksamkeit als lebenschaffende Frühlingssonne hat man ihn

---

[1]) K 3459, III, 8 (BA V, 321 f.). [2]) Das. Z. 11.
[3]) K 3505 Vs. 8 (BA V, 325). [4]) IV R 40 Nr. 1, 14.
[5]) Kugler, Sternkunde I, 8.
[6]) IV R 57, 35 (BA V, 350).
[7]) Enuma eliš Taf. VII, 39 f. Natürlich ist zu ergänzen bestraft oder überwindet.
[8]) abgebrochen. [9]) K 7592 etc. Vs. 21 f. (BA V, 309 ff.).
[10]) K 3459 III, 4 (BA V, 321 f.).

auch zum Gott des die Fruchtbarkeit bewirkenden Regens gemacht: „Du läßt regnen strotzende Regengüsse, massige Wasserfluten“[1]. „Marduk, Herr des Überflusses, des Reichtums, der regnen läßt die Fülle“[2]. Dasselbe wird auch von Adad gesagt: „Adad, der Regen des Überflusses in meinem Lande regnen läßt“[3].

Z. 11 folgt die Gleichsetzung Marduk's mit Tišpak, insofern er der Gott des Heeres ist. Tišpak ist eine Erscheinungsform des Kriegsgottes Ninib, der Marduk Z. 4 gleichgesetzt wird. Als Anführer im Kampfe der Scharen der Menschen und der Götter wird Marduk wiederholt gefeiert, daher ist auch diese Identifikation ohne weiteres verständlich.

Dagegen bietet die Gleichsetzung Z. 12 Schwierigkeiten: ^{il}Gal[4] = *Marduk ša kir-zi-zi*[5]. Z. 13 wird $^{il}Šuqamunu$ erklärt als *Marduk ša pisannu* „Marduk des Wasserbehältnisses“(?), Z. 14 . . . . . = *Marduk ša kullati* „Marduk der Wasserleitungsröhre(?)“.

Hier ist die Vorderseite abgebrochen. Die wenigen Zeilen der Rückseite stehen mit unserem Text nicht im Zusammenhang. Dieser ist vollkommen klar, ob nun noch einige Identifikationen mehr oder weniger erhalten sind.

Die Erklärung von Friedrich Delitzsch[6]: „Der Gott Marduk wird Ninib geschrieben und genannt als Inhaber der Kraft[7], Nêrgal bezw. Zamama als Herr des Kampfes bezw. der Schlacht usw.“, sodaß „die Namen Ninib und Nergal, Sin und

---

[1]) K 7592 etc. Vs. 23 (BA V, 310).

[2]) IV R 57, 27 (BA V, 350). [3]) I R 55, IV, 57f. = I R 61, IV, 57f.

[4]) ^{il}Gal wird als ^{il}A-*a* erklärt II R 57, 18ab vgl. II R 61, 55d. III R 67, 61a = CT XXIV, 36, 41 ist ein ^{il}Gal erwähnt als *utug Ba-ú-ge* „Aufpasser der Göttin Bau“. Vgl. Michatz, Götterlisten 26; Meißner, SAI 4883. *Gal* = *rabū* „groß“ ist an sich so allgemeinen Charakters, daß es wohl verschiedenen Gottheiten zugelegt werden konnte.

[5]) Lesung und Bedeutuug der Zeichen ist unbekannt. Pinches (ET XXII, 166) faßt es als ideographische Schreibung und schlägt vor: „enclosure of life“(?). Möglich, daß KIR hier für *saḫāru* „umschließen“ steht, weil auch in den beiden folgenden Zeilen von Behältnissen die Rede ist. Allein eine sichere Deutung ist vorläufig nicht vorhanden.

[6]) Babel und Bibel I (17.—20. Tausend) 78.

[7]) Vgl. oben die Erklärung von *allu* = Pflanzung.

Samaš nur verschiedene Erscheinungsformen des Einen Marduk, sie alle eins mit ihm und in ihm sind", geht wohl zu weit. Die Tafel will den Reichtum des Wesens Marduk's nachweisen, aber es ist schwerlich an ein völliges Aufgehen der anderen Götter in Marduk gedacht, sodaß diese nur noch Namen für Marduk wären. Es war ja eine naheliegende Konsequenz zu sagen: wenn Marduk das alles allein ist, was diese Götter einzeln sind, dann sind diese nicht mehr notwendig, es sind bloß Wesensbezeichnungen des Einen Marduk. Allein diese Konsequenz wurde in Babel nicht gezogen. Jensen weist in seinem gegen Delitzsch gerichteten Artikel in der „Christlichen Welt"[1] darauf hin, daß Nergal auch der Gott des Totenreiches und der Seuchen, die Sonne vor allem Lichtgottheit, die den Tag erhellt, der Wettergott auch Gott des Donners, des Blitzes und des Sturmes gewesen sei. Es ist jedoch nicht sinnentsprechend, wenn die Liste nun dahin interpretiert wird, Nergal werde nur als Gott des Kampfes mit Marduk in eins gesetzt. Dann müßte es ja heißen: Nergal des Kampfes ist Marduk, Ninib der Pflanzung ist Marduk, es wird aber je ein Gott schlechthin einer Seite Marduk's gleichgesetzt. Anderseits aber darf man daraus, daß diese Götter in Wahrheit außer den hier genannten Funktionen auch noch verschiedene andere Betätigungen ausüben, schließen, daß dieselben nicht vollkommen von Marduk absorbiert werden. Dieser soll allerdings als die höhere Einheit dieser Götter nachgewiesen werden, aber ihre Existenzberechtigung und ihr Recht auf Verehrung wird damit in keiner Weise berührt. Selbst nach der hier angegebenen Beziehung wird ihre Tätigkeit nicht geleugnet, wie überhaupt die Negierung eines Gottes etwas den Babyloniern ganz Fremdes war. Nergal und Zamama bleiben Kriegsgötter, Enlil bleibt der Gott der Herrschaft und des Rates, Nebo der Gott des Erwerbs, Sin der primäre Erleuchter der Nacht, Šamaš der Gott des Rechtes usw. Das ist ganz selbstverständlich, aber Marduk schließt als höhere Einheit alle diese Vorzüge in sich. Der Gedanke, daß nur ein einziger Gott Geltung haben sollte, lag dem Babylonier vollständig

[1]) 1903 Nr. 1 Sp. 13ff.

fern, ihm ist es um den Nachweis zu tun, daß Marduk allein das alles ist und besitzt, was die anderen Götter im Einzelnen sind und haben. In ihm vereinigen sich die Eigenschaften der verschiedenen Götter zu einer Wesensfülle, die ihn weit über die anderen Götter erhebt.

Für die praktische Religionsübung ergab sich aus dieser Erhebung Marduk's allerdings die Folge, daß die anderen Götter mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt wurden. Was brauchte man die anderen Götter anzuflehen, wenn Marduk alles allein konnte? Diese mußten unter solchen Umständen immer mehr zu wesen- und bedeutungslosen Schemen herabsinken. Ein Gott von der Universalität und überragenden Größe Marduk's mußte die religiöse Begeisterung in so hohem Grade erwecken, daß für die anderen Götter nicht mehr viel übrig blieb. Es hätte nur ein Mann auftreten müssen, der die Parole ausgegeben hätte: Marduk allein und kein anderer Gott neben ihm! Dann wäre der Schritt zum Monotheismus getan gewesen, allein gerade an diesen Schritt hat man in Babel gar nicht gedacht. Man häufte auf Marduk die Verdienste und Vorzüge der anderen Götter zusammen, wofür das Epos Enuma eliš das klassische Zeugnis ist, und vergrößerte so den Abstand zwischen Marduk und den anderen Göttern immer mehr, aber einem anderen Gott die Daseinsberechtigung oder das Recht auf Verehrung abzusprechen, das wäre ein Frevel gewesen. Auch jetzt galt in Babel noch der Grundsatz: Je mehr Götter man verehrt, desto besser hat man seine Wohlfahrt versichert. Wenn Marduk die anderen Götter auch weit überstrahlt, so sind diese in ihrem Gebiete doch immer noch einflußreiche himmlische Mächte.

Dem universalistischen Charakter Marduk's, der ja nun dasselbe leistete wie verschiedene andere Götter zusammen, entspricht die Konzentration des Kultus auf diesen Gott, wie sie von den Königen des neubabylonischen Reiches besonders Nebukadnezar (604—561) durchgeführt wurde, obwohl er durch und durch Polytheist blieb. Durch seine Gebete klingt infolge dieser einzigartigen Bevorzugung des Stadtgottes von Babel ein durchaus monotheistisch anmutender Grund-

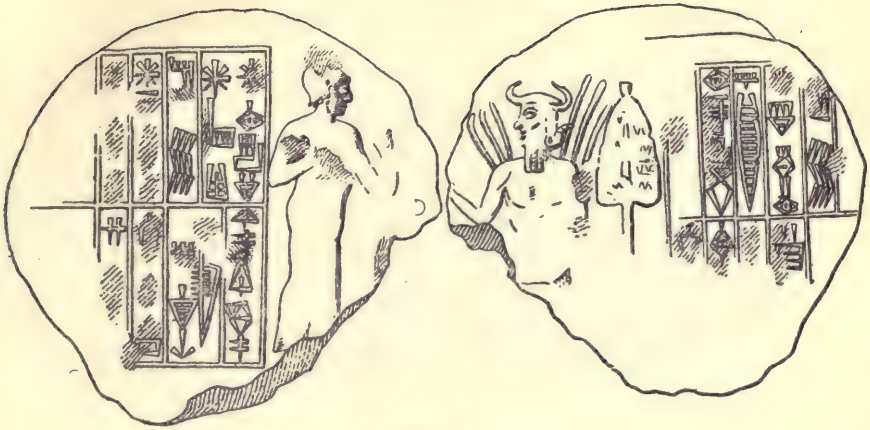


Abb. 1.

Abb. 2.

Abb. 3.

Abb. 4.

Abb. 5.

Abb. 6.

Abb. 7.

Abb. 8.

ton. Oder glaubt man nicht, den Vertreter eines auf hoher ethischer Stufe stehenden Monotheismus vor sich zu haben, wenn man folgendes Gebet Nebukadnezar's[1] liest: „Ewiger, Lehrer, Herr dessen, was da ist, den Namen des Königs, den du liebst, den du berufst, der dir wohlgefällig ist, leitest du recht, den rechten Weg befiehlst du ihm. Ich bin der Fürst, der dir gehorcht, das Geschöpf deiner Hände. Du hast mich geschaffen, die Herrschaft über alle Völker mir anvertraut. Gemäß deiner Gnade, o Herr, die du überströmen läßt auf sie alle, lasse barmherzig stimmen deine erhabene Herrschaft, die Furcht vor deiner Gottheit laß in meinem Herzen sein! Verleihe, was dir wohlgefällig ist, der du mein Leben geschaffen hast"!

Besondere Beachtung verdient, daß Nebukadnezar die Ausschließlichkeit betont, mit der er Babel, die Stadt Marduk's, auszeichnete, im Gegensatze zu seinen Vorgängern, die andere Städte bevorzugten und nur zum Neujahrsfeste nach Šuanna (Babel) hereinkamen: „Seitdem mich Marduk für die Herrschaft schuf, Nebo, sein rechtmäßiger Sohn, mir sein Reich übertrug, liebte ich wie mein teures Leben ihr freundliches Bild. Außer Babel und Borsippa zeichnete ich keine Stadt aus"[2]. In einem Gebete, das er nach der Vollendung seines Palastes an Marduk richtete[3], heißt es: „Außer deiner Stadt Babel habe ich aller Orten keine Stadt ausgezeichnet". Von einer vollständigen Konzentration des Kultus in Babel durch Nebukadnezar ist jedoch keine Rede, er hat vielmehr auch mehrere Tempel außerhalb Babels, z. B. den Sonnentempel zu Larsa und den zu Sippar erbaut. Aber wie der König aus der Masse, so ragt Marduk in der Zeit Nabopolassar's und Nebukadnezar's aus den Göttern hervor.

Nabonid, der sein Hauptaugenmerk darauf richtete, die alten Grundsteine der Tempel aufzusuchen, hat zwar Marduk auch als Götterherrn hoch in Ehren gehalten und sich wie seine Vorgänger „Ausstatter von Esagila und Ezida" genannt,

---

[1]) East-India-House-Inschrift I R 53, I, 55ff.; I R 59, I, 55ff. (KB III 2, 10ff.; vgl. BA V, 293).

[2]) A. a. O. VII, 26ff. [3]) A. a. O. IX, 45ff.

ja er ruft bei der Erbauung des Šamaštempels zu Larsa vor allem Marduk an[1]: „Herr, Haupt der Götter, hehrer Marduk, ohne dich wird keine Wohnung gegründet, besteht nicht ihre Umschließung. Wer kann ohne dich etwas tun? Herr, auf deinen erhabenen Befehl möge ich tun, was dir wohlgefällig ist". Jedoch die fast ausschließliche Wertschätzung Marduk's wie Nebukadnezar kennt der mit ängstlicher Sorgfalt die Fußtapfen der Vergangenheit aufsuchende König nicht. Er nennt Sin in der Bauinschrift des Tempels von Ur „den Herrn Himmels und der Erde, den König der Götter, die Götter der Götter"[2]. Dieser Ausdruck dürfte etwa dem entsprechen, was die oben besprochene Liste (CT XXIV, 50) von Marduk sagen will: Auch er ist dort dargestellt als das höhere Pantheon über dem Pantheon.

A. Jeremias möchte jene Liste im Sinne des von ihm postulierten esoterischen Monotheismus, nach welchem „die Erscheinungen in der Welt der ‚ewigen Sterne' und im Wechsel des Naturlebens dem Wissenden nicht ‚Götter' im polytheistischen Sinne, sondern Träger der einen göttlichen Macht waren", erklären[3]. Auf eine so kurze Formel läßt sich die babylonische Anschauung nicht zurückführen. Was hätten die Wissenden für einen Grund gehabt, in den zahlreichen Göttern die Träger einer einzigen göttlichen Macht zu sehen? Auch III R 55 Nr. 3 kann nicht zum Erweis eines solchen Monotheismus geltend gemacht werden: „Sin ist bei seinem Erscheinen[4], vom 1. bis zum 5. Tage, (also) 5 Tage, Sichel — Anu; vom 6. bis zum 10. Tage, (also) 5 Tage, Niere(?) — Ea; vom 11. bis zum 15. Tage, (also) 5 Tage bedeckt er sich mit der glänzenden Königsmütze — Enlil". Die hier gemeinte Beziehung zu Anu, Ea und Enlil ist mir nicht klar. Aber auch wenn die Erscheinungformen des Mondes als Anu, Ea und Enlil bezeichnet sein sollten, so folgt daraus keineswegs eine Vereiner-

---

[1]) Große Inschrift aus Ur (PSBA II) Col. II, 35ff. (KB III 2, 90f.).

[2]) Vgl. oben 33. [3]) ATAO[2] 78.

[4]) ŠI.LAL = heliakischer Aufgang — Kugler, Sternkunde I, 8. A. Jeremias übersetzt: „Der Mond heißt vom 1. bis 5. Tage Anu, vom 6. bis 10. Tage Ea, vom 11. bis 15. Tage Bēl". Zur Zählung nach Tagfünften s. Hehn, Siebenzahl 114.

leiung Sin's mit diesen Göttern. Ebensowenig läßt sich aus III R 54 Nr. 5, 34ff.[1] ein Beweis für die Auffassung der göttlichen Macht als Einheit erbringen: „Wenn der Stern Marduk's (Jupiter) heliakisch aufgeht, (so ist oder heißt er) Šulpaē, wenn er x Doppelstunden hochsteht, (so ist oder heißt er) Sagmegar, wenn er in der Mitte des Himmels (im Meridian) steht, (so ist oder heißt er) Nibiru". Zum Verständnis der Stelle ist der Zusammenhang, in welchem sie erscheint, zu beachten. Voraus gehen zwei Omina: „Wenn der Mond einen Hof sammelt und Sagmegar in denselben hineintritt, so wird der König von Akkad gefesselt". „Wenn der Mond einen Hof sammelt und Nibiru in denselben hineintritt, (so erfolgt) Niederwerfen des Viehes (und) des Gewimmels des Feldes." Die für den Stern Marduk's angegebenen Namen haben eine gewisse ominöse Bedeutung, von einer Gleichsetzung mit Marduk ist aber keine Rede[2].

h) Nebo.

Die Theorie von Winckler-Jeremias, daß alle Götter lediglich Erscheinungsformen der einen göttlichen Macht seien, enthält insofern etwas Richtiges, als die babylonischen Götter nicht scharf geschiedene Persönlichkeiten sind und so die einem Gotte zugehörigen Eigenschaften sehr leicht auf einen anderen übertragen werden können. Bei den verschiedenen solaren Gottheiten ergab sich bei der Wesensgleichheit der Übergang der Eigenschaften von selbst. Wir stehen nun vor der merkwürdigen Tatsache, daß gelegentlich auch weniger hervorragende Götter Epitheta, die sie über die anderen Götter erheben, erhalten. Dafür wird neben dem fließenden Charakter der einzelnen Götter die persönliche Affektion, die einzelne Herrscher gegen gewisse Götter hegten und die wohl auch bei der Erhebung Marduk's durch Nebukadnezar in Rechnung zu setzen ist, der geeignetste Erklärungsgrund sein.

[1]) Vgl. dazu Kugler, Sternkunde I, 215f.

[2]) Vgl. dazu die ähnlichen Stellen bei Hunger, Becherwahrsagung z. B. A 13: „Wenn das Öl nach rechts und links herauskommt, — die Stellung des Sin und Šamaš"; A 61: „Wenn das Öl eine Blase wirft und (diese) den Rand des Bechers erfaßt, — die Stellung des Ea, Entscheidung(?) des Flusses". Ähnliche Wendungen öfter.

So finden wir, daß Adadnirari IV., dessen Gemahlin Sammuramat als Babylonierin den Nebokult offenbar so sehr förderte, daß dieser Gott zum obersten Reichsgott erhoben wurde[1], in der Statueninschrift aus Kelach[2] Nebo mit einer solchen Menge von Vollkommenheiten überhäuft, daß sie nicht mehr wohl überboten werden kann. Am Schluß der Lobpreisungen (Z. 12) findet sich die frappierende Aufforderung: „Wer künftig (leben wird, soll beherzigen): auf Nebo vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht!" Selbstverständlich ist hier von Leugnung der anderen Götter keine Rede; es wird ja Z. 2 Nebo „der Sohn Nudimmud's" und Z. 5 „der Liebling Enlil's, des Herrn der Herrn" genannt. Ebenso enthält die Aufforderung selbst, auf einen Gott außer Nebo nicht zu vertrauen, den Gedanken, daß die anderen Götter vorhanden sind. Der Sinn der Aufforderung ist offenbar: Wenn du auf Nebo vertraust, so brauchst du auf einen anderen Gott nicht zu vertrauen. Der Satz enthält auch kein Mißtrauensvotum gegen die anderen Götter, sondern will bloß sagen: Nebo ist omnia solus. Es gibt nichts, was er nicht leisten würde. Auf ihn kann man sich in allem verlassen.

Als Bestandteil der babylonischen Königsnamen findet sich Nebo von Nebukadnezar I. ab verhältnismäßig häufig. Auf besondere Verehrung Nebo's weisen wohl die unmittelbar aufeinander folgenden Königsnamen: Nabušumiškun, Nabunāṣir, Nabunadinzēr und Nabušumukīn, sowie im neubabylonischen Reiche die Namen Nabū-apil-uṣur (Nabopolassar), Nabū-kudurri-uṣur (Nebukadnezar) und Nabū-nā'id (Nabonid) hin.

Die Epitheta, die Nebo auf der Statueninschrift Adadnirari's wie auf der Cylinderinschrift Šamaššumukīn's erhält, feiern die allumfassende Macht, Weisheit und Barmherzigkeit des Gottes. Er wird gerühmt als „der Weise voll kluger Gedanken, der Aufseher der Gesamtheit Himmels und der Erde, der Allwissende"[3]. Als „Aufseher der Gesamtheit Himmels und der

---

[1]) C. F. Lehmann, Die historische Semiramis und ihre Zeit (1910) 60.

[2]) I R 35 Nr. 2. J. Pinckert, Hymnen und Gebete an Nebo (Diss.), Leipz. (1907), 27 ff. [3]) *mūdū mimma šumšu* Statueninschr. Z. 3.

Erde" wird er wiederholt bezeichnet[1], ebenso mehrfach als „Aufseher der Gesamtheit"[2]. Er ist „das Band des Alls" (*rikis kalāma*)[3]. Er „hält das Band Himmels und der Erde"[4]. Er ist „der Weitsichtige, Umfassende, Nebo, der Schreiber des Alls, der Lenker der Gesamtheit der Götter"[5]. Nebukadnezar redet ihn an als den Gott, „der auf seiner rechtmäßigen Tafel den Grenzkreis Himmels und der Erde festsetzt"[6]. In der Inschrift des Antiochus Soter wird gesagt, daß Nebo mit seinem erhabenen Zepter den Kreis Himmels und der Erde festsetzt[7].

Diese Bezeichnungen denken zwar nicht daran, Nebo allein als Gott gelten zu lassen, aber immerhin verdient es bemerkt zu werden, daß man Nebo nicht bloß den beschränkten Wirkungskreis des Schreibergottes zuerkannte, sondern ihn auf Grund seiner Schreibertätigkeit auf die höchste Stufe des Pantheons erhob und zum Weltenherrn stempelte.

Besonderes Interesse verdient die Tatsache, daß auf Nebo verschiedene Funktionen Marduk's, speziell solche, die diesen als Vegetationsgott charakterisieren, übertragen werden, sodaß er in mancher Beziehung das Spiegelbild Marduk's ist wie dieser das Bild seines Vaters Ea. Nebo ist es, „der die Quellen öffnet, der das ersehnte Korn üppig sprießen läßt", er ist „der Gott, ohne den Graben und Kanal verschlossen bleiben, der mächtige Herr, der Tonnen in Menge aufschüttet"[8]. Von Marduk wird, wie wir konstatiert haben, das Gleiche ausgesagt[9]. Die oben behandelte Liste (CT XXIV, 50) setzt Nebo dem Marduk gleich, insofern auch dieser Gott des Vermögens und Erwerbs ist[10]. Es wurde dabei auf die Stellen hingewiesen, die Marduk als Spender des Überflusses in der Natur feiern.

---

[1]) V R 52, IV, 18; 43, 27c d; Cylinderinschr. Šamaššumukīn's Z. 2.
[2]) *pāqid kiššat* Sp. 158 II 962 Rs. 24 (PSBA 1906, 243).
[3]) V R 43, 30c d.
[4]) [*mukīl*] *markas šamē u irṣitim* (King, Magic 22 Vs. 39; Pinckert Nr. 1).
[5]) *igigalli palkē Nabū tupšar gimri, muma'ir kullat ilāni* Cylinderinschrift Sargon's 59 (KB II, 48f.; Pinckert S. 5).
[6]) *mukīn puluk šamē u irṣitim* I R 51 Nr. 1, II, 23f.
[7]) V R 66, II, 14ff. [8]) IV R 14 Nr. 3, 9ff. (Pinckert Nr. 4).
[9]) Vgl. oben 58f. [10]) S. oben 60f.

Marduk wird nach Z. 2 jener Tafel Ea als Quellgott gleichgesetzt; dabei wurden die Stellen angeführt, nach denen Marduk Öffner der Quellen und Lenker der Flüsse ist. Der Marduk-Hymnus K 2558 + K 9152[1] stimmt von Z. 10 ab fast durchaus überein mit dem Nebo-Hymnus K 140[2]. Wie es dort am Schlusse von Marduk heißt: „Enlil möge sich deiner freuen, Ea dir zujauchzen, die Götter des Alls mögen dir huldigen“[3], so heißt es hier: „Marduk möge deiner sich freuen, Ea dir zujauchzen, die Götter des Alls mögen dir huldigen“[4]. Die Erörterung der Frage nach der ursprünglichen Einheit Ea's und Marduk's bezw. Marduk's und Nebo's würde hier zu weit führen[5], aber das ist sicher, daß zwischen der Trias Ea, Marduk und Nebo, der als Gott der Tafelschreibkunst sowohl an der Weisheit wie an der Schicksalsbestimmung (er ist „der Träger der Schicksalstafeln der Götter“[6]) unmittelbar Anteil hat, eine enge Wesensverwandtschaft besteht[7]. Nebo ist eigentlich nur das Ausführungsorgan des Weltenherrschers Marduk, und so schrieb man ihm die Weltherrschaft selbst zu[8].

i) Tamūz.

Tamūz, dessen Beziehungen zu Šamaš und Ištar bereits dargelegt wurden[9], darf zwar nicht mit Marduk und Nebo identifiziert oder als bloße „Erscheinungsform“ dieser Götter aufgefaßt werden, wie manche Gelehrte wollten[10], allein eine sehr nahe Verwandtschaft desselben mit den Söhnen Ea's (auch Nebo wird als Sohn Ea's bezeichnet), besonders insofern sie Vegetationsgötter sind, läßt sich nicht in Abrede stellen.

---

[1]) King, Magic Nr. 9; BA V, 347 f.

[2]) King, Magic Nr. 22; Pinckert Nr. 1. [3]) Vgl. oben 55.

[4]) Die folgenden Zeilen weichen verschiedentlich ab, sind aber nur sehr mangelhaft erhalten.

[5]) Vgl. dazu Pinckert 2 ff.

[6]) *nāš tupšimāt ilāni* King, Magic 22, 3.

[7]) Vgl. dazu meine Ausführungen BA V, 297.

[8]) Das gewöhnliche Ideogramm für Nebo ^{il}AG bedeutet *epēšu* machen, *banū* schaffen, erzeugen, weist also auch auf das künstlerische Schaffen hin, das wir als Haupteigenschaft Ea's hervorgehoben haben.

[9]) S. oben 40 ff. 47.

[10]) Das Nähere bei Zimmern, Tamūz 715 Anm. 3.

Ninazu, der „Vater" des Ningišzida, dessen „Sohn" Tamūz ist, steht ebenfalls in naher Beziehung zu Tamūz, der „Held des Ninazu" genannt wird[1]. Nin-a-zu bedeutet „Herr des Wasser-Kennens", d. h. doch wohl der Kenner der Wasserheilung[2]; er ist eine Parallelgestalt zu Ea, sein Sohn Ningišzida ist wie Marduk die Morgensonne, dessen Sohn dann Tamūz wie Nebo der Sohn Marduk's, sodaß sich die beiden Triaden entsprechen. Der Zusammenhang Tamūz', „des echten Sohnes der Wassertiefe", mit Ea, „dem König der Wassertiefe", wurde bereits erklärt[3]. Tamūz wird demgemäß auf der großen Götterliste CT XXIV, 16, 30 ff. (= II R 56, 33 c d ff.; CT XXIV, 28, 82 ff.) als erster von sechs Söhnen Ea's aufgeführt und auf der Götterliste CT XXIV, 19, 4 c d (= K 7663 + 11035, 5 CT XXV, 7) als *dingir* XXXX ALAM mit der Glosse *ni-ba a-lam* = „Ea-Bild" bezeichnet. Wie Ea der Gott der Künstler und Handwerker ist, so führt Tamūz den Namen *dingir Nagar umun sa-pár* = „Werkmeister (Zimmermann), Herr des Netzes"[4].

Hommel[5] erklärt demgemäß wohl mit Recht das junge Pflänzchen, das über dem Gefäß mit den emporquellenden Wasserarmen, die das Element Ea's darstellen, auf dem Siegel Sargon's (Abb. 9) in drei neben einander stehenden, auf dem

Abb. 9.

Siegel Gudea's (Abb. 10) in drei von einem gemeinsamen Stamme ausgehenden Schößlingen emporwächst, als das Reis des Tamūz-Gilgameš. Wie schon bemerkt heißt letzterer auf dem Fragment

[1]) Zimmern, Tamūz 716 f. [2]) Vgl. oben 26 zu Ea als Heilgott.
[3]) Oben 41 Anm. 5. [4]) Zimmern, Tamūz 707.
[5]) OLZ XII, 473.

aus der Ḫammurapizeit *ilGiš*, „Baum"-, „Holz"-Gott. Er ist ebenso wie sein Genosse Engidu = „von Ea geschaffen", „Ea-

Abb. 10.

Kind", eine Tamūz-Gestalt. Auf dem Siegelzylinder des Patesi Ur-Lama aus Tello[1] (Abb. 11) steht über den beiden aus dem

Abb. 11.

von Ea gehaltenen Gefäß emporsprudelnden Wasserarmen eine kleine Gestalt. Es ist der junge Tamūz, der statt des Pflänzchens aus dem Wasser erzeugt wird. Ebenso wie der in den verschiedensten Formen wirkende Sonnengott und die in mannigfachen Gestalten auftretende vegetative Ištar ist Tamūz in einer Reihe von Erscheinungen verkörpert und steht mit den verschiedensten Gottheiten, die bei der Entfaltung des Naturlebens zusammenwirken, in Beziehung. Aus dem verhältnismäßigen Reichtum an Formen, zu welchem sich diese Naturgottheit schon in sehr alter Zeit entwickelt hat, sehen wir, worauf die sumerisch-babylonische Religion praktisch ihr Hauptaugenmerk richtete: Es ist die Entfaltung des Lebens in der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt.

[1]) Découv. 307 vgl. RA V, 139; Hommel OLZ XII, 475.

k) Ningirsu-Ninib.

An Marduk, Nebo und Tamūz möge sich hier Ningirsu-Ninib anschließen, der zwar längst vor Marduk in Babylonien seine Blütezeit hatte, aber doch nicht dessen universelle Bedeutung erlangte, weil die politischen Voraussetzungen fehlten. Den verschiedenen Stadtkönigtümern der Zeit vor Ḥammurapi lag eine solche Konzentration des Pantheons völlig fern. Der Spezialgott ersetzt durch die Intensivität seiner Vergegenwärtigung sowie durch seine unmittelbar empfundene Kraft und Hoheit, was ihm an umfassender Fülle des Wesens mangelt.

Jastrow macht darauf aufmerksam[1], daß sich Marduk und Ninib nicht bloß als Erscheinungsformen der Morgensonne ähnlich sind, sondern daß auch das Verhältnis Ea's zu Marduk in dem Verhältnis Enlil's zu Ninib und Marduk's Kampf mit Tiāmat in Ninib's Kämpfen mit allerlei Ungeheuern eine gewisse Analogie findet. Besondere Beachtung verdient der Kampf, den Ninib unter dem Namen Tišpak gegen den Labbu führt, der Menschen und Städte schwer bedrängte. Enlil zeichnet das Bild des schlangenartigen Ungeheuers an den Himmel und fordert, wie es scheint in einer Götterversammlung, Tišpak auf, den Labbu zu töten und sich die „Königsherrschaft" zu erwerben[2].

Ningirsu und Ninib sind bloß dem Namen nach verschieden, im Wesen decken sie sich vollständig[3]. Gudea, dessen Hauptgott Ningirsu ist, ruft ihn an als „Krieger, grimmiges Raubtier ohnegleichen"[4], „wie das Innere des Meeres bricht er hervor, wie der *ušū*-Baum steht er fest, wie sprudelndes Wasser braust er, wie Wirbelwind stürmt er aufs Feindesland los, wie das Innere des Himmels ist er unergründlich"[5]. In der Vision Gudea's erscheint Ningirsu als „der Mann, dessen Wuchs den Himmel erreichte, die Erde erreichte, der dem Kopfe nach ein Gott war, an dessen Seite der göttliche

---

[1]) Religion Babyloniens und Assyriens bes. 453. 459.

[2]) Rm 282 (KB VI 1, 44 ff.; Hrozný, Ninrag 108 ff.).

[3]) Vgl. den Art. von Dhorme, Nin-ib, in Hilprechts Anniversary Volume 367.

[4]) Gud. Cyl. A 2, 10 (Th.-D. 90 f.) [5]) Gud. Cyl. A 9, 1 ff. (Th.-D. 98 f.).

Vogel Im-gig war, zu dessen Füßen der Sturm war, zu dessen Rechter und Linker ein Löwe gelagert war“[1]. Ähnliche von dem lebhaftesten Empfinden für Ningirsu's Macht und Furchtbarkeit zeugende Äußerungen finden sich nicht bloß vielfach bei Gudea, sondern auch in den Mythen von Ninib's Kämpfen[2].

Ninib ist vor allem Kriegsgott und hat als solcher verschiedene Parallelgestalten, deren wichtigste Zamama ist. Es wurde bereits bemerkt, daß er ursprünglich eine Sonnengottheit, speziell die Morgensonne, ist. Zugleich wurde er unter den Tamūz-Gestalten erwähnt[3]. Als Vegetationsgott führt er den Namen IB = *Uraš*. IB und NIN.IB werden auf der oben besprochenen Tafel Marduk gleichgesetzt, insofern auch dieser Gott der Pflanzung ist (vgl. oben 58f.). Auch er wird als „der erstgeborene Sohn Nudimmud's (Ea's)“ bezeichnet[4], er ist ebenso wie Marduk „Öffner der Quellen[5], der Herr der Quellen und Meere“[6], also zugleich Frühlingsgott. Er verkündet Gudea: „Wenn die Grundlagen meines Tempels gelegt werden, soll der Überfluß kommen. Die großen Felder sollen dir (Frucht) hervorbringen, die Gräben und Kanäle sollen steigen. Aus Bodenspalten, aus denen das Wasser nicht mehr quoll, soll Wasser quellen. In Sumer soll das Öl im Überfluß ausgegossen werden, die Wolle im Überfluß ab-

---

[1]) Gud. Cyl. A 5, 13ff.

[2]) Hrozný, Mythen vom Gotte Ninrag, MVAG 1903, 5.

[3]) F. Hrozný, RS Juli 1908, 14 hält Ninib für eine ursprüngliche Naturgottheit, die erst sekundär die Eigenschaften des Sonnengottes angenommen habe. Nach unseren Darlegungen über das Verhältnis der Sonnengottheiten zu den Vegetationsgöttern ist die Frage nach der Priorität des Charakters eher nach der anderen Seite hin zu entscheiden. P. Dhorme, a. a. O. 366 glaubt, daß Ninib ursprünglich das Sternbild des Orion sei. Die Lokalisierung der Götter in den Sternbildern ist aber sicher sekundär. Erst mußte der Krieger da sein, ehe man ihn in einem Sternbild wiederfinden konnte. Aus den Andeutungen Jensens (Gilgamesch-Epos 87), auf die Dhorme Bezug nimmt, konnte ich nicht entnehmen, daß dieser seine Auffassung über Ninib als ursprünglichen Sonnengott aufgegeben hat und ihn nun ursprünglich für den Orion hält.

[4]) I R 17, 2. [5]) I R 17, 3. [6]) I R 17, 6.

gewogen werden"[1]. Er sendet einen Wind, damit er den Hauch des Lebens dem Lande gebe[2]. Er ist demgemäß auch fruchtspendender Wettergott. Seine Gemahlin Bau, die übrigens auch als die Gemahlin Zamama's aufgeführt wird[3], ist ihrem wesentlichen Charakter nach Vegetationsgöttin. Neben ihr erscheint Ninib's Gemahlin Gula, „die große Ärztin", und die mit Gula verwandte Heilgöttin Ninkarrana. Bau ist „Schwester der Ninā", der Tochter Ea's.

So tritt also Ninib aus der Beschränktheit eines Kriegsgottes heraus, um in sich die mannigfachsten Seiten des Kulturlebens zu vereinigen. Ašurnaṣirpal nennt ihn „das Licht Himmels und der Erde, den Erleuchter des Innern des Ozeans", „Schenker des Lebens, den barmherzigen Gott"[4]. Wie Šamaš ist er „der Richter des Alls"[5], „der Recht und Gerechtigkeit handhabt"[6]. „Wie Šamaš, das Licht der Götter, übersieht er die Weltgegenden"[7]. „Seiner Hand sind die Enden Himmels und der Erde übergeben"[8], „er hält das Band Himmels und der Erde, regiert alles"[9]. „Er hat einen umfassenden Sinn, klugen Verstand"[10]. So ist also auch Ninib der lebenspendende, kluge, weise, gerechte, unbeschränkte Herrscher der Welt. Die moralische Persönlicheit läßt die Naturmacht ganz in den Hintergrund treten.

Auch in den Hymnen werden diese Eigenschaften, die wir ja auch bei anderen Lichtgottheiten finden, als seine Vorzüge gepriesen. Es möge hier ein Spezimen folgen[11]:

Mächtiger Sohn, Erstgeborener Enlil's,
Gewaltiger, Vollkommener, Sproß von Ešara!
Der mit Furcht angetan, erfüllt ist von Schauer,
Utgallu, des Kampf nichts ebenbürtig ist!
Glänzender, Standort unter den großen Göttern,
In Ēkur, dem Hause der Wonne, ist hoch dein Haupt.
Fürwahr, gegeben hat dir Enlil, dein Vater,

[1]) Gud. Cyl. A 11, 10ff. (Th.-D. 100f.). [2]) Das. Z 23f.
[3]) K 4349 F I, 7 (CT XXIV, 49 vgl. CT XXV 1, 18f.).
[4]) I R 17, 8f.; K 128 Vs. 6; Jensen, Kosmologie 466f. Anm. 2.
[5]) K 128 Vs. 2. [6]) Das. Z. 7. [7]) I R 29, 11f. [8]) I R 17, 5f.
[9]) I R 17, 2f.; 29, 3f.
[10]) I R 29, 22. Zu *zurru* vgl. Jensen KB VI 1, 320.
[11]) King, Magic Nr. 2 Z. 11ff.; Dupl. Nr. 3 Z. 10ff.

Das Gebot aller Götter zu handhaben.
Du richtest das Gericht der Menschheit,
Du leitest den, der ohne Leitung ist, der von Drangsal bedrängt ist.
Du ergreifst die Hand des Schwachen, den Kraftlosen erhebst du.
Wer zur Unterwelt hinabgestiegen ist, den[1] bringst du zurück.
Wer Sünde hat, du lösest die Sünde.
Gegen wen sein Gott erzürnt ist, schnell bringst du ihn zurecht.
O Ninib, Fürst der Götter, ein Held bist du!

[Es folgen die Beschwörungsanrufungen.]

Wie das Götterpaar IB und NIN.IB, das Anum und Antum entspricht[2], mit dem Kriegsgotte NIN.IB und dem Vegetationsgotte IB zusammenhängt, muß vorläufig fraglich bleiben. Zu Ninib's Lobpreis wird gesagt, daß er wie Anu und Enlil gebildet sei[3], womit wohl gemeint sein soll, daß er den (theoretisch) höchsten Göttern an Ehre und Würde nicht nachstehe, aber eine förmliche Gleichsetzung Ninib's mit Anu und Enlil wird schwerlich damit beabsichtigt sein. Ebenso ist die astrale Ausdeutung auf Ninib als den Inhaber des Nibiru-Punktes d. h. des Nordpunktes des Tierkreises oder des höchsten Punktes der Ekliptik[4] nicht berechtigt. Man darf den Ausdruck nicht pressen, wenn Ninib von sich sagt[5]: „Udkaninnū, die Waffe meiner Anuschaft (*ilanūtia*) trage ich". *Anūtu* ist hier soviel wie Göttlichkeit im höchsten Sinne[6]. In demselben Texte[7] rühmt sich Ninib, daß er „die Zerstörerin des Gebirges, die schwere Waffe Anu's" trage. Ebenso vergleicht er sich mit Anu an einer anderen Stelle[8]: „Der König, der den Sturm gleich Anu packt . . . . bin ich". Auch sein furchtbarer Glanz

---

[1]) Wörtlich: seinen Leib. [2]) Vgl. oben 19f.

[3]) „Gleichwie Anu [bist du?] gebildet [. . .
Ninib, der wie Enlil [gebildet ist . . ."
K 2864 Vs. 1—4. Die Tafel gehört zur Serie *Ana-gim gim-ma* „Wie Anu gebildet" — Hrozný, MVAG 1903, 5. B. Baentsch, Monotheismus 22 zitiert die ersten Zeilen nach Jastrow, Relig. Babyloniens und Ass. 454, wo jedoch die Beschaffenheit des Textes nicht ersichtlich ist.

[4]) Baentsch, Monotheismus 22f., der sich an A. Jeremias und Winckler hält. Vgl. oben 31 Anm. 3.

[5]) K 38 (II R 19, 57/58b; Hrozný, a. a. O. 12; Jastrow 461).

[6]) Vgl. oben 23. [7]) Z. 63f.

[8]) K 4829 Vs. 7/8 (Hrozný 14)

ist dem Anu's vergleichbar[1]. Er scheint sogar direkt als Anu angeredet zu werden: „O Herr Anu, der die Erde geschaffen hat"[2]. Daraus ersieht man das Bestreben, Ninib in der Ästimation dem theoretisch höchsten Gott gleichzustellen, aber man darf dabei nicht vergessen, daß die Ausdrücke zur Verherrlichung des Gottes dienen sollen und daher sehr hochtrabend gewählt sind.

Die angebliche Aussage Ninib's, daß ihn sein Vater Enlil größer als er selbst ist, gemacht habe[3], beruht wohl auf einer nicht ganz zutreffenden Übersetzung; es wird vielmehr heißen müssen: „Ninib, König, Sohn, den Enlil aus freien Stücken übergewaltig gemacht hat"[4]. Wenn er auf der Rückseite derselben Tafel „Sprößling eines unbekannten Vaters" genannt wird[5], so soll damit wohl nicht gesagt werden, daß er sich selbst erzeugt habe, wie es von Sin und Ašur behauptet wird.

A. T. Clay hat bekanntlich auf den aramäischen ‚endorsements' der Kontrakttafeln aus den Archiven von Nippur als aramäische Wiedergabe des Namens NIN.IB die Legende אנוש gefunden[6]. Er erklärt dieselbe als *En-maštu* = *En-martu*, (wobei er den Übergang des *r* zu *š* annimmt) = *Baʿal Amurru* „the lord par excellence of the Westland"[7] und glaubt, daß der Gott des Westlandes eine Sonnengottheit gewesen sei, die bei ihrer Einführung in Babylonien an einem bestimmten Zentrum von den Sumerern IB geschrieben wurde, während sie die Gemahlin dieses Gottes, die Baʿalat Amurru, durch NIN.IB bezeichneten. Jedenfalls ist es wichtig, daß Ninib im Westlande verschiedentlich nachweisbar ist[8]. Die Gleichsetzung Ninibs mit Amurru entbehrt jedoch der inschrift-

---

[1]) K 38 Vs. 9/10 (II R 19, 43/44b; Hrozný 12).

[2]) K 133 Rs. 1 (ASKT 79 ff.; Hrozný 40; Jastrow 464).

[3]) K 133 Vs. 5/6 (Hrozný 40f.).

[4]) *ša* ^{il} *Enlil ina ramānišu ušātirušu*; Straßm. AV 6241 liest nur *ramānišu* ohne *ina*, das sich jedoch bei Haupt, ASKT 80 findet. „Über sich selbst" wäre *eli ramānišu*. Jastrow's Übersetzung (Relig. 463): „Sohn des Enlil, der durch sich selbst hervorragend ist", ist unmöglich wegen des Šaphel mit dem Suffix, das sich auf das Relativ *ša* zurückbezieht.

[5]) *tarbit abi ul idi*. [6]) BE X, 5f. [7]) Amurru 197.

[8]) Vgl. die westsemitischen Namen Abdi-Ninib, alu Ninib und Bīt-Ninib.

lichen Grundlage. Der Lesung *En-waštu* stehen manche Bedenken im Wege[1]. Ich würde das Wort lieber als *En-mašīti* = „Herr des Glanzes" analysieren. Für משׁ *mašū* = hell werden, glänzen s. Del., HWB 429b. Für *mašīti* ist, da assyrisch-babylonisches *m* = *w* im Aramäischen keine Schwierigkeit bietet, in der unvokalisierten Schrift eine andere Wiedergabe gar nicht zu erwarten. „Herr des Glanzes" ist aber ein für diesen Sonnengott durchaus passender Name. Ich brauche bloß an die von Hrozný bearbeitete, auf Ninib bezügliche Serie mit dem Stichwort *Lugal-e ud melam-bi ner-gal* „der König, als sein Glanz herrlich . . . ." oder an den Ninib in den Mund gelegten Satz: „Gegen meinen furchtbaren Glanz, der wie Anu gewaltig ist, wer erhebt sich?" zu erinnern, um diese Deutung als möglich und entsprechend erscheinen zu lassen. Übrigens ist die Erklärung von אנושׁת für unseren Zusammenhang nicht von besonderem Belang.

l) Nergal.

Ninib steht also, wie wir gesehen haben, als Sonnen- und Vegetationsgott in enger Wechselwirkung zu den großen kosmischen Gottheiten Anu, Enlil und Ea. Mit ihm verwandt ist die nicht minder komplizierte Gestalt Nergal's, des Stadtgottes von Kutha. Er ist der Gott der glühenden, zerstörenden Mittags- und Sommersonne, die Seuchen und Fieberkrankheiten erzeugt, der Gott der Jagd und des Krieges. Sein Reich ist die Totenwelt, die er durch seine lebensfeindliche Tätigkeit bevölkert. Als Erscheinungsformen Nergal's werden häufig Lugalgira und Šitlamtaëa erwähnt, in naher Verwandtschaft steht er mit dem Seuchengotte Ura und den diesen begleitenden „bösen Sieben", der Verkörperung aller verderblichen Mächte.

Daß eine so einseitige Auffassung der Wirkungsweise der Sonne, wie sie in Nergal personifiziert ist, nicht isoliert entstanden ist, darf ohne weiteres angenommen werden. Denn

[1]) Auf die zahlreichen Vorschläge, die Legende zu deuten, soll hier nicht eingegangen werden. Hrozný *Innumušti* = „Herr der Kreaturen, der Menschen und vor allem des Getiers" (RS Juli 1908, 6); Jensen, Gilgamesch 87 = Nimrod; Dhorme, Ninib 366, faßt אנושׁת als Fem. von *Uraš*.

die Götter sind vor allem lebenschaffende Mächte, die Heraushebung der verderblichen Wirkungen der Sonne wird deshalb als die Kehrseite ihrer belebenden Kraft gegolten haben und nur im Zusammenhang mit der Verehrung der Sonne als Lebensspenderin vollzogen worden sein. Mit anderen Worten: Die Auffassung der verderblichen Wirkungen der Sonne als besondere Gottheit setzt ein System voraus, in welchem die Sonne als Lebensmacht ihre entsprechende Stellung hat. Wie man gute und böse Götter entsprechend den guten und bösen Kräften in der Welt kennt, so werden auch die guten und bösen Wirkungen der Sonne als besondere Gottheiten betrachtet. So angesehen macht der solare Charakter der Gottheit, den die meisten Forscher für den ursprünglichen ansehen[1], keine Schwierigkeit.

Daß der Unterweltsgott Nergal in der Tat nur als Kehrseite der belebenden Sonnenmacht gedacht wurde, geht daraus deutlich hervor, daß er ja auch Leben und Fruchtbarkeit spendet und als wohltätige Gottheit gepriesen wird. Daß gerade an dem Sonnengotte von Kutha die verderbliche Seite hervorgehoben wurde, scheint durch einen äußeren Umstand, nämlich dadurch veranlaßt zu sein, daß bei Kutha die Nekropole Babels lag[2]. Nergal's Identität mit Šamaš wird ausdrücklich in einem Satze aus einem systematischen Auszuge eines alten Lehrbuches über Astronomie und Astrologie aus dem Jahre 138 ausgesprochen[3]. Dort heißt es, am 18. Tamūz steige Nergal in die Unterwelt hinab, am 28. Kislev steige er wieder herauf, dazu wird die Bemerkung gefügt; „Šamaš und Nergal sind eins“[4]. Der Sinn des Satzes ist offenbar: Es ist bloß eine andere Ausdrucksweise, ob man sagt, Samaš steigt in die Unterwelt, oder Nergal steigt in die Unterwelt. Nun ist es aber hauptsächlich von Tamūz bekannt, daß er mit dem Ersterben der Vegetation in die Unterwelt hinabsteigt, folglich steht Nergal auch in nächster verwandtschaftlicher Beziehung zu Tamūz und den verschiedenen Tamūz-Gestalten, wie das

---

[1]) Vgl. Böllenrücher, Nergal 3. [2]) Böllenrücher 5.

[3]) Sp. I 131 Rs. 54 (Epping und Straßmaier, ZA VI 228. 241 ff.).

[4]) *ìl Šamaš u ìl Nergal ištēn.*

von den anderen solaren Gottheiten ebenfalls bereits hervorgehoben wurde. Es ist nicht gleichgiltig, daß sich die erwähnte Gleichsetzung von Samaš und Nergal in einem Text aus dem Ende des 2. Jahrhunderts findet: Wir sehen daraus ebenso wie aus dem Texte, der verschiedene Götter mit Marduk identifiziert, wie der spätbabylonischen Reflexion das Zusammenfließen der Gottheiten, insbesondere der solaren, mehr und mehr klar wird. Nergal ist ebenso wie die anderen Unterweltsgötter zugleich Flurengott[1]. Enlil hat „seiner Hand das Vieh des (Flurengottes) Gira, das Getier des Feldes anvertraut“[2]. Es ist wohl seine Eigenschaft als Vegetationsgott, die ihn zum „Sohne Ea's“ (*Nun-zu-ab*)[3] macht. Er ist aber zugleich, und zwar wohl als solare Gottheit, „das Kind Anu's, der vornehmste Sohn“[4] und als Beherrscher der irdischen Welt Sohn Enlil's[5]. Als Gott der glühenden Sonne wird Nergal „der grimme Feuergott“[6] genannt, er bildet also mit Girru-Bilgi nach dieser Seite hin eine gewisse Einheit.

Wird so auch Nergal infolge der in seinem Wesen beschlossenen gegensätzlichen Naturkräfte zu einer sehr umfassenden Gottheit, so preist man ihn hinwiederum ähnlich wie wir es bei den schon besprochenen großen Göttern gefunden haben, als den alles Beherrschenden, Gerechten, Barmherzigen, alles Durchschauenden, alles Wissenden, als den Gott ohnegleichen. Auch bei ihm wird die ethische Seite stark betont.

Es mögen hier zur Charakteristik einige Zeilen eines Beschwörungshymnus Platz finden[7]:

Starker erhabener Herr, Erstgeborener Nunamnir's[8],
Fürst der Anunnak, Herr der Schlacht!

---

[1]) Zimmern, KAT [3] 413; Böllenrücher 5.

[2]) King, Magic Nr. 27, 10; Böllenrücher Nr. 1.

[3]) K 69 Vs. 24 (ZA X, 276 ff.; Böllenrücher 30 ff.). Auch die anderen Flurengötter sind Söhne Ea's s. zu Marduk, Tamūz, Ninib.

[4]) King, Magic Nr. 46, 14 (Böllenrücher Nr. 2, 16).

[5]) King, Magic Nr. 27, 9 (Böllenrücher Nr. 1); IV R 24, Nr. 1 Vs. 15 f. (Böllenrücher Nr. 5).

[6]) *il Girru ezzu* IV R 24 Nr. 1, 12 f. Vgl. dazu die Bemerkung bei Böllenrücher 27 z. St. [7]) King, Magic Nr. 27 (Böllenrücher Nr. 1).

[8]) Hier Titel Enlil's, Böllenrücher 16 f.

Sproß der Kutušar[1], der großen Königin!
Nergal, Gewaltiger unter den Göttern, Liebling der Ninmenna[2],
Du leuchtest am glänzenden Himmel, erhaben ist dein Standort,
Groß bist du in der Unterwelt, einen Rivalen hast du nicht[3].
Neben Ea in der Götterversammlung ist dein Rat hochangesehen,
Mit Sin am Himmel durchschaust du alles.
Gegeben hat dir dein Vater Enlil die Schwarzköpfigen, die gesamte Kreatur,
Das Vieh des Gira, das Getier hat er deiner Hand anvertraut".

Im Folgenden wird er als der barmherzige Helfer in Sünde und Krankheit angerufen. Z. 15 ff.:

„Weil du gütig bist, o Herr, wende ich mich an deine Gottheit,
weil du gnädig bist, suche ich dich auf,
weil du liebevoll blickst, schaue ich auf dein Angesicht,
weil du barmherzig bist, stehe ich vor dir".

In einem anderen Hymnus[4] wird Nergal angeredet als „der barmherzige Gott, der die Toten lebendig macht".

Als Sohn des weisen Ea erhält er dieselben Epitheta wie Marduk und Nebo[5]:

„Weitsinniger (Kenner jeder Sache)[6], Allwissender,
Klugen Sinnes (Übergescheiter)[7], dessen Planen nichts gleichkommt."

Wie schon die angeführten Stellen zeigen, gebühren auch ihm die Attribute unbeschränkter Macht. Es seien noch einige weitere Lobpreisungen beigefügt: „Ohne ihn wird keine Entscheidung gefällt"[8], er ist „der Aufseher über das ganze Dù-azag-ga"[9], er ist „der große Held, der Fürst der Götter", „der wie der Himmel erhaben, wie die Erde festgegründet, wie Himmel und Erde erhaben ist"[10], „er schreitet einher im Himmel und auf Erden"[11].

---

[1]) Ein Name der Muttergöttin.
[2]) „Herrin der Krone", Beiname Damkina's, der Gemahlin Ea's.
[3]) Vgl. auch K 9880 (Dupl. Rm 290) 7 (Böllenrücher Nr. 8).
[4]) King, Magic 28, 7f.; Böllenrücher 2, 1f.
[5]) K 69, 26—29 (Böllenrücher 31f.).
[6]) *mūdē amāti* ist Glosse; *amātu* = hebr. דָּבָר [7]) Glosse.
[8]) K 8310, 11 (Böllenrücher Nr. 3).
[9]) King, Magic 46, 13 (Böllenrücher Nr. 2).
[10]) IV R 30 Nr. 1 Vs. 1 ff.; Haupt, ASKT 124f. 191; Böllenrücher 43.
[11]) King, Magic Nr. 46, 11; Böllenrücher Nr. 2, 13.

Die Überschwänglichkeit erklärt sich auch hier zum guten Teil daraus, daß sich der Bittende bei dem Gott durch möglichst hohe Lobsprüche in Gunst zu setzen sucht, trotzdem muß es auffallen, daß die Eigenschaften anderer Götter so unbedenklich auf den lebenzerstörenden Gott übertragen werden, sodaß sich schließlich auch Nergal einem gewissen Durchschnittstypus der Gottheit nähert.

m) Ramman-Adad.

Der Blitz- und Donnergott Ramman-Adad findet sich bereits in den ältesten sumerischen Inschriften unter dem Namen *dingir* IM, der ihn als Gott des Windes und Sturmes bezeichnet. Er ist der Beherrscher der atmosphärischen Erscheinungen, insbesondere der Spender des Regens und der Fruchtbarkeit. Daß ein solcher Gott bei den verschiedensten, insbesondere aber bei den Landbau treibenden Völkerschaften verehrt wurde, ist selbstverständlich, daher dürfte sich die Frage, ob Ramman-Adad eine aus dem Westlande eingeführte Gottheit sei, auf den Ursprung der Namen reduzieren, den wir hier nicht weiter zu untersuchen haben. Dem Wesen nach ist der Gott sicher von Anfang an auch bei den Sumerern und Babyloniern einheimisch.

Daß auch Adad schon in ältester Zeit in nächster Beziehung zum Sonnengotte Šamaš steht, ergibt sich aus den Inschriften der ersten babylonischen Dynastie mit aller Deutlichkeit. Unter dem 19. Jahre der Chronik Sinmuballiṭ's werden die beiden Götter zusammen genannt[1]; ebenso führt sie Ḫammurapi am Schlusse der Götteraufzählung seiner Bilinguis[2] zusammen auf, während er vorher lauter einzelne Götter (Enlil, Sin, Ninib, Ištar) erwähnt. Man hat diese Götter ohne Zweifel schon in sehr alter Zeit als zusammenwirkende Mächte aufgefaßt. Auf einem Kontrakt aus der Zeit Ḫammurapi's[3] ist ein „Diener des Adad und Šamaš" erwähnt. Die Trias Sin, Šamaš, Adad tritt wiederholt zusammen auf[4]. Auch der Name

[1]) King, Letters III, 228.
[2]) Brit. Mus. Nr. 85, I, 21 (King, Letters III, 172 ff.).
[3]) Thureau-Dangin, LC 83, Siegel.
[4]) Hehn, Siebenzahl 64; zu der dort angeführten Literatur mag

des Königs Šamšī-Adad = „meine Sonne ist Adad" weist auf die enge Zusammengehörigkeit der beiden Götter hin. Sehr häufig wird Adad mit Šamaš zusammen als „Herr des Orakels" in den von Zimmern bearbeiteten Ritualtafeln genannt. In dem Mythus von den „bösen Sieben"[1] werden diese mit der Überschwemmung Adad's identifiziert, nach einer späteren Bemerkung desselben Textes[2] haben sie den Helden Šamaš und den Kämpfer Adad auf ihre Seite gebracht.

Was aber Šamaš und Adad einigt, ist ihr Zusammenwirken bei der Entwicklung der Vegetation, die vom Regen und von der Sonne in gleicher Weise abhängig ist. Ḫammurapi nennt Adad den *bēl ḫegallim*, „den Herrn des Überflusses"[3], und erbaut ihm in seinem 28. Jahre den Tempel *Ē-nam-ḫe*, „das Haus des Überflusses". Adad's Tätigkeit als Spender der Fruchtbarkeit deckt sich mit der Wirksamkeit der zahlreichen Flurengötter, die zugleich Sonnengötter sind, weil ihre verschiedenartige Wirksamkeit vom Sonnenlauf abhängig ist. Diesen komponierten Charakter Adad's bringt ein in Assyrien gefundenes Siegel zum Ausdruck, auf dem der Gott in assyrischer Tracht, das Haupt von einer Strahlenkrone umgeben, in der Rechten etwas wie eine Blume tragend, dargestellt ist[4]. Erwähnt mag auch werden, daß Macrobius in seiner oft zitierten Notiz[5] ohne weiteres von Hadad, dem höchsten Gott der Assyrer (= Syrer) als einem Sonnengott spricht. Baudissin hält es auf Grund der Angaben des Macrobius[6] für wahrscheinlich, daß der Sonnenkult des syrischen Heliopolis aus dem ägyptischen Heliopolis (On — ägyptisch An) gekommen sei und sich mit dem Kulte des altaramäischen Gewittergottes verschmolzen habe. Näher lag aber für die Syrer die Entlehnung, falls eine solche stattgefunden hat, aus Assyrien und Babylonien.

---

noch hinzugefügt werden Belser, Babylonische Kudurru-Inschriften BA II, 201 Col. VI, 3 = KB III 1, 162.

[1]) IV R 5 — CT XVI 19, 40/41. [2]) Z. 150/1. [3]) Cod. Rs. XXVII, 64.

[4]) Vgl. CIS II Nr. 75.

[5]) Saturn. I 23, 17f. — E. Meyer, ZDMG XXXI, 734; Baethgen, Beiträge 67; Baudissin, RPThK [3] VII, 292.

[6]) Saturn. I 23, 10.

In neubabylonischer Zeit wird Adad auch Marduk als Spender der Regens gleichgesetzt[1]. Die Flurengötter gehören engstens zusammen mit Ea, dem Vater Marduk's, dem Gott der Quellen. Adad wird in der Inschrift Nebukadnezar's I.[2] als „Herr der Quellen und des Regens" gepriesen. Das Ideogramm IM kennzeichnet Adad als Sturmgott; als solcher hat er eine gewisse Ähnlichkeit mit Ninib, der zugleich in hervorragendem Maße Vegetationsgott ist und dessen Name *Ut-gal-lu* als „Sonne des (Süd)sturmes" erklärt wird[3]. Besonders in Assyrien wird auch Adad vielfach als Schlachtengott angerufen.

Der engen Verbindung Adad's mit Šamaš entspricht es, daß der Regengott in seinen moralischen Eigenschaften von dem Lichtgotte beeinflußt ist. Die Bezeichnung *bēl bīri* „Herr des Gesichts" führt er mit Šamaš gemeinsam, aber dem Lichtgott dürfte die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse von Natur aus eher zugehören als dem Regengott. In Verbindung mit Šamaš, dem Herrn der Gerechtigkeit, fällt diese Eigenschaft auch Adad zu. „Die Götter Šamaš und Adad, die Herren des Rechts", werden als Rächer der Rechtsverletzung angerufen[4].

In den Hymnen hat der stürmische und kriegerische Adad, soweit sich nach den erhaltenen geringen Resten urteilen läßt, dieselben Vorzüge wie die anderen Götter. Er wird angerufen als „der barmherzige Herr unter den Göttern"[5], als „Vernichter der Feinde"[6], der insbesondere die bösen Zaubereien zu nichte macht. Daß auch seine Macht unbeschränkt ist, ist daraus ersichtlich, daß er als „Träger des Himmels, der Länder, der Meere" gepriesen wird[7].

Der Kult Adad's steht seit der Zeit der ersten Dynastie von Babel in hoher Blüte. Sumula-ilu erbaut ihm in seinem 7. Jahre einen Tempel[8], Samsu-iluna erneuert ihm zu Ehren die Festung Dūr-padda[9], Ḫammurapi erbaut ihm den schon erwähnten Tempel. In seinem Gesetzbuche (Vs. III, 64) erwähnt er

[1]) Vgl. oben 61 f. [2]) V R 56, 41. [3]) Jensen, Kosmologie 461 ff.
[4]) Grenzstein Nr. 103, VI, 9, veröff. von Belser, BA II, 187 ff.
[5]) King, Magic Nr. 21, 61. [6]) Das. 64.
[7]) Das. Z. 80. [8]) King, Letters III, 214. [9]) A. a. O. 201.

Adad's Tempel in Bīt-Karkara namens *Ē-ud-gal-gal*, was wohl „Haus des großen Lichtes" bedeutet. In den Eigennamen der ersten Dynastie von Babel findet sich Adad ziemlich häufig[1], wenn er auch nicht an erster Stelle steht. Dagegen stand Adad's Kult in der Kassitenzeit in besonders hoher Blüte[2]. Nicht bloß, daß Adad Bestandteil des Namens verschiedener Herrscher ist, er erscheint auch in den sonstigen Eigennamen mit Prädikaten, die auf eine bevorzugte Stellung des Gottes hindeuten. So wird in dem Briefe des Ḫatti-Königs Hattusil an Kadašmanburiaš ein Gesandter des letzteren namens *Adad-šar-ilāni* = „Adad ist der König der Götter" erwähnt[3]. Derselbe Name kommt auch sonst wiederholt in der Kassitenzeit vor[4]. Der Name *Adad-bēl-kala* bezeichnet Adad als „Herrn des Alls"[5], *Adad-šamḫi-ilāni* als „den Glanz der Götter"[6]. Ḫammurapi gibt Adad in seinem Gesetzbuch[7] den Titel „Fürst Himmels und der Erde" (*gugal šamē u irṣitim*), Nebukadnezar I., der die hohe Verehrung der Kassiten für Adad teilt, nennt ihn ebenso[8]. Nach der Monatsliste IV R 33, 11a scheint es, daß dieser Titel für Adad feststehend geworden war[9].

In dem Mythus vom Raub der Schicksalstafeln[10] begegnet uns Adad in einer ähnlichen Szene wie Marduk vor dem Kampfe mit Tiāmat[11]. Der Sturmvogel Zū hat Enlil die Schicksalstafeln entrissen und damit die Weltherrschaft an sich gebracht. In einer ähnlichen Götterversammlung wie vor der Besiegung Tiāmat's durch Marduk wird die Frage aufgeworfen, wer Zū erschlagen und seinen Namen groß machen wolle.

[Den Für]sten[12] riefen sie, den Sohn Anu's,
[Anu] spricht zu ihm den Befehl:

---

[1]) Vgl. Ranke, PN 206; Thureau-Dangin, LC 12. 59.
[2]) Vgl. auch Jastrow, Religion 148. [3]) MDOG Nr. 35, 24.
[4]) S. das Verzeichnis BE XIV, 51; XV, 40.
[5]) BE XIV, 51; XV, 40. [6]) BE XV, 40.
[7]) Rs. XXVII, 65f. [8]) V R 56, 41.
[9]) In einem Gebete an Sibzianna (King, Magic Nr. 50, 8) erscheint Adad nach Anu und Enlil auch mit diesem Titel.
[10]) Text und Übersetzung bei Jensen, KB VI 1, 46ff.
[11]) Vgl. O. Weber, Literatur der Babylonier 111ff.; A. Jeremias bei Roscher, Lexikon der Myth. IV, 37f. [12]) *gugalla*.

[Du Mächti]ger, furchtbarer Adad! Dein Angriff soll nicht aufgehalten werden!
[Erschlage] den Zū mit deiner Waffe!
(So) [soll dein Name] groß werden in der Versammlung der großen Götter!
Unter den Gö]ttern, deinen Brüdern, sollst du keinen Rivalen haben.
[Es sollen] Götterkammern [entstehen und] erbaut werden,
[in den] vier [Weltgegenden] lege deine Städte an,
[dei]ne [Städte] sollen nach Ēkur hineinkommen,
[sei du übergewaltig] vor den Göttern, und mächtig soll dein Name sein!"

Adad hat allerdings Bedenken, den Kampf gegen Zū zu unternehmen und erhält schließlich von Anu den Befehl, nicht zu gehen. Dasselbe Gespräch mit demselben Endresultat wird dann noch zwischen Anu und Ištar und zwischen Anu und Ištar's Kind, dem Gotte Bara geführt. Die in Babylon bei den deutschen Ausgrabungen gefundene Lapislazuli-Statue[1] stellt Adad dar, wie er in der erhobenen Rechten einen Blitzstrahl schwingt, während er in der vorgestreckten Linken einen zweiten gerade emporgerichtet trägt. Zu seinen Füßen liegen zwei drachenartige geflügelte Ungeheuer, die er gefesselt hält. Es sind offenbar die Symbole des Sturmes. Das Bild weist darauf hin, daß sich auch an diesen Gott ein Mythus von der Überwindung gewaltiger Ungeheuer, der wahrscheinlich in der Urzeit spielte, knüpfte.

Leichtverständlich ist das Sohnesverhältnis, in welchem der Wettergott Adad zum Himmelsgott Anu in Assyrien steht. In der Stadt Aššur hatten beide einen gemeinsamen Tempel, der von Ašur-rēš-iši begonnen, von Tiglatpilesar I. vollendet und später von Salmanassar II. neugebaut wurde[2]. In den Inschriften handelt es sich immer nur um einen Tempel Anu's und Adad's, jedoch wird der Kult der beiden Götter charakteristisch verschieden gewesen sein[3]. Der Wettergott Iškurri

---

[1]) MDOG Nr. 5, 13; Weißbach, Miscellen 17.

[2]) W. Andrae, Der Anu-Adad-Tempel in Assur, Leipzig 1902 (Ausgrabungen der DOG in Assur I) 2.

[3]) Vgl. die Texte bei Andrae 31. Prisma-Inschrift Tiglatpilesars I. Col. VII, 71 ff. (KB I, 42 ff.). Andrae 35 f. 41 ff. Der in Assur gefundene Goldblitz Adad's Taf. XXXIV.

wird schon in einem sumerischen Hymnus aus dem 3. Jahrtausend[1] mehrmals nacheinander als „erhabener Stier" und einmal als „göttlicher Wildstier von Himmel und Erde" angeredet, ebenso heißt Adad in einem Hymnus aus der Ḫammurapizeit „Himmelsstier"[2], sein Symbol auf den Grenzsteinen und sonstigen bildlichen Darstellungen ist der Stier. Anu, der Himmel, ist gleichfalls, wie bereits ausgeführt[3], das männliche, zeugende Prinzip, im Gegensatz zu Antu, der als sein Weib gedachten Erde. Es besteht also eine nahe Berührung zwischen Anu und Adad.

Adad erfreut sich eines sehr weit ausgedehnten Herrschaftsgebietes. In Syrien wird er als Hadad, bei den Hettitern unter dem Namen Tešub verehrt, dessen Emblem nach den in Sendschirli[4] und in Babylon[5] gefundenen Reliefs der Doppelhammer und das Blitzbündel sind. 2 Kön. 5, 18 ist er als aramäischer Gott unter dem Namen Rimmōn, entsprechend dem babylonischen Rammānu, „Donnerer", erwähnt. Besonderer Verehrung erfreute er sich auch in Phönizien und Kanaan, wie zahlreiche mit Adad zusammengesetzte Eigennamen der Amarnabriefe beweisen. In einer Reihe von Fällen ist das Ideogramm für Adad ^{il}IM wohl *baʿlu*, *baḫlu*, בעל gelesen worden, woraus deutlich hervorgeht, daß Adad der eigentliche „Herr" des Westlandes war[6]. Aber er war nicht der alleinige „Herr" des Westlandes. In den Briefen Tušratta's von Mitanni an Amenophis III. wird Tešub, „sein Herr", gleichfalls ^{il}IM geschrieben, woraus die Gleichsetzung Tešub's mit Hadad ohne weiteres ersichtlich ist[7]. Nach K 2100 Vs. I, 18 (CT XXV, 16) ist Tešub ein Name Adad's im Lande SU.KI. Akizzi von Qaṭna

[1]) CT XV, 15f.; übersetzt von St. Langdon, Babyloniaca II, 162 ff.; Sumerian and Babylonian Psalms, Paris 1909, 280ff.; Ungnad bei Greßmann, AOTB I, 83 f.

[2]) *šu-ur ša-ma-a-i* Brit. Mus. 93828 (CT XV, 3f.).

[3]) Vgl. oben 19.

[4]) Die Ausgrabungen von Sendschirli Taf. XLI.

[5]) Veröff. der DOG Heft 1 Taf. 2.

[6]) Hommel, Altisr. Überl. 220f.; Knudtzon, BA IV, 320f. Vgl. auch in seiner Ausgabe der Amarnabriefe Nr. 170, 2 Anm. a; 245, 44 Anm. f; 255, 3; 256 Anm. g.

[7]) Vgl. Knudtzon 17, 33; 19, 15. 75; 20, 61. 74.

nennt Amenophis III. *addi-ia* „mein Addu", gebraucht also den Namen appellativ für „Gott"[1], weil Addu der Hauptgott des Westlandes war.

Nach III R 67, 51cd ist *Mar-tu* der Name Adad's, insofern dieser der Gott der Sturmflut (*ša abūbi*) ist. Warum gerade dieses Ideogramm diese besondere Bedeutung haben soll, nachdem Adad überhaupt der Gott des Sturmes ist, ist nicht recht einzusehen; vielleicht liegt die Erklärung in der Ähnlichkeit des Klanges von A.MÁ.TU = *abūbu* und *Mar-tu*. In Wahrheit wird der Name *ilMar-tu* für Adad so zu erklären sein: *ilMar-tu*, zu lesen *ilAmurru*, bedeutet: „Gott des Westlandes", und dieser war eben Adad. Das ergibt sich deutlich aus CT XXIV, 16, 38f.:

ilPa-]te-si-gal-zu-ab = *ilil Mar-tu* = „Gott von Martu (Amurru)". Die Doppelsetzung des *ilu* erklärt sich daraus, daß *il Martu* (*Amurru*) als besonderer Gottesname erschien, dem man noch das Determinativ vorsetzte. Z. 39 der eben zitierten Liste steht bloß einmal *ilu*:

ilPa]-te-si-maḫ = *ilMar-tu*. Dagegen auf dem Paralleltexte CT XXIV, 29, 88f. haben wir die Doppelsetzung des *ilu* gerade in umgekehrter Weise. Beide Schreibungen waren also im Gebrauch, die mit doppeltem *ilu* zeigt darauf hin, daß man sich bewußt war, daß *Mar-tu* ursprünglich Landesname ist und *il Martu* bedeutete „Gott von Amurru". Adad ist der Gott des Westlandes.

Das Verhältnis Adad's zu Anu in Assyrien scheint im Westlande in dem Verhältnisse Hadad's zu Baʿal Šamēm, dem „Himmelsherrn", seine Entsprechung in dem Sinne zu haben, daß Adad, der in Assyrien und Babylonien mit Vorliebe den Beinamen „Fürst Himmels und der Erde" führt, vielleicht teilweise mit dem Himmelsherrn identifiziert wurde.

Auch *ilKUR.GAL* = „der große Berg" ist, wie Clay und Peiser nachgewiesen haben[2], Amurru zu lesen und mit Martu — Adad gleichzusetzen. Der Gott אלור auf der Inschrift Zakir's, den M. Hartmann *il Wadd* = der Gott Wadad, Adad

[1]) Knudtzon 52, 4; beachte jedoch Anm. g bei Knudtzon.

[2]) Clay, BE X, 7f.; XIV, 8f. — Peiser, Urkunden aus der Zeit der dritten babylonischen Dynastie, Berlin 1905, S. VIII.

lesen wollte[1], während ihn S. Schiffer[2] als *il Amur*[*ru*], Grimme[3] als *Amar* = Marduk analysierten, ist wohl besser mit P. Dhorme[4] als *i-lu-mi-ir*, das ein häufig vorkommender Name für Adad ist[5], zu erklären. Dabei ist allerdings zu beachten, daß sowohl *Mar-tu* = *abūbu* „Sturmflut" ist wie auch *ilMartu* = *Adad ša abūbi* „Adad der Sturmflut"; ebenso ist *mer* = „Wind, Sturm"[6] und *mermeri* = „Stürme". Auch die Lesung Hommels[7] *illūru* hat manches für sich.

Der Kultus des Wettergottes ist nicht bloß wegen seiner weiten Verbreitung und seiner einzigartigen Betonung im Westlande für die Kenntnis des Alten Orients höchst wichtig, er zeigt auch, welches innige Band die Religion Assyriens und Babyloniens mit der des Westlandes verknüpfte und worauf der Hauptnachdruck gelegt wurde.

Übrigens mag im Anschluß hieran auch eine Vermutung über die Etymologie von Adad-Hadad beigefügt werden. Macrobius erklärt den Namen bekanntlich als unus unus aus dem syrischen *ḥaḏḥaḏ*. Er faßt es in dem Sinne, daß die Syrer Hadad als den „mächtigsten" Gott verehrt hätten. חדד assyr. *edēdu* bedeutet nach meiner Erklärung[8] scharf, spitz sein, hervorragen. Gen. 49, 6 scheint die Bedeutung „hervorragen" für חדד noch vorhanden zu sein[9]. Adad, der auch Ḫaddu, Addu, Dada heißt, wäre demgemäß der „hochragende"; dieser Name würde ohne Zweifel sehr gut dem *Amurru* = KUR.GAL „großer Berg" entsprechen. Sicheres läßt sich darüber natürlich nicht ausmachen.

n) Ašur.

Der oberste Gott des assyrischen Pantheons unterscheidet sich von den bisher behandelten Gottheiten sehr augenfällig

[1]) OLZ XI, 341 f. [2]) OLZ XII, 477 f. [3]) OLZ XII, 13 ff.

[4]) RA VIII, 97 s.

[5]) K 2097 Rs. 2 (veröff. von Pinches, JRAS 1905, 143 ff.; ferner CT XXIV, 18; vgl. außerdem CT XXV 20, 7; Thureau-Dangin, LC 63.

[6]) CT XXIV 44, 153 wird MIR mit der Lesung *me-ir* als *šāru* „Wind, Sturm" erklärt.

[7]) Bei J. Krauß, Die Götternamen in den babylonischen Siegelzylindern, Leipzig 1911, 48 Anm. 2.

[8]) Siebenzahl 54. [9]) A. a. O. 54 A. 1.

dadurch, daß er nicht eine Naturerscheinung repräsentiert, sondern von Anfang an und wesentlich Nationalgott ist. Ašur's babylonisches Gegenstück, Marduk, ist Sonnen- und Weisheitsgott und steht in mannigfacher Hinsicht in Beziehung zum Naturleben. Seine Stellung als oberster Nationalgott ist mehr akzessorisch, wenn sie auch seine Entwicklung noch so stark beeinflußt hat. Marduk hätte Marduk sein können, auch wenn er nicht babylonischer Reichsgott geworden wäre. Ašur dagegen ist wesentlich das deifizierte Assyrertum, die zur Gottheit erhobenen Interessen und Ansprüche der assyrischen Herrscher und ihres Volkes. Speziell aber sind die Kämpfe und Schlachten der Assyrer die Kämpfe und Schlachten Ašur's. Darum erscheint dieser in der Hauptsache als der Kriegsgott eines kriegslustigen Volkes. Ašur ist es, der kämpft, und Ašur ist es, der siegt, König und Volk stehen im Dienste der assyrischen Idee. Ašur's Symbol ist ein kriegerisches Zeichen, die geflügelte Scheibe, in welcher er als Kriegsgott stehend beim Auszug in den Kampf seinen Pfeil gegen die Feinde richtet oder bei der Heimkehr aus der Schlacht seinen siegreichen Bogen gesenkt trägt[1].

Der Kult Ašur's stellt eine so intensive Konzentration des religiösen Empfindens auf die nationale Idee dar, daß er zum Monotheismus hätte führen können, wenn man daran gedacht hätte, zu sagen: Ašur ist für die Assyrer der einzige Gott, neben dem ein anderer nicht verehrt werden darf. Allein wer dachte in Assyrien bei aller Begeisterung für die in Ašur verkörperte nationale Idee daran, den Kult anderer Götter zu untersagen? Ein solches Verbot ist den Assyrern völlig fremd. Ihrer Anschauung entspricht es vielmehr, daß Ašur's Herrlichkeit um so größer sei, ein je größerer Troß von untergeordneten Gottheiten ihn begleite. Je mehr Gottheiten unterworfener Völker ihm als Untergebene zur Seite gestellt werden, desto glänzender ist sein Triumph.

Eigenartig ist Ašur's Verhältnis zur Sonnenverehrung. Er ist von Anfang an Nationalgott, und doch ist sein Symbol

[1]) Vgl. die Darstellungen bei Delitzsch, Babel und Bibel. 3. Vortrag 41 f. Ders., Mehr Licht 38. Weitere Literatur bei Frank, Bilder und Symbole 26.

schließlich nichts anderes als die Sonne, wenn es sich auch von dem des Šamaš charakteristisch unterscheidet[1]. Die Verwechslung der beiden Symbole erklärt sich aus der großen Ähnlichkeit derselben[2]. Das Symbol Ašur's ist eine geflügelte Scheibe oder ein Ring genau wie bei Šamaš[3], nur daß der bogenschießende Ašur in dem Ring oder in der Scheibe steht. Ašur steht sonach inmitten der geflügelten Sonnenscheibe. Seinem Symbol ist das des höchsten persischen Gottes Ahuramazda sehr ähnlich[4]. Er steht als bärtiger Mann in einem geflügelten Ringe. Lehmann-Haupt[5] bildet eine im Berliner Museum befindliche Henkelfigur ab, welche die geflügelte Sonnenscheibe mit chaldischer Göttin darstellt. Es scheint also, daß das ursprüngliche Symbol der Sonne ein ziemlich generelles Göttersymbol wurde, weil eben so die Götter am leichtesten als himmlische Lichtwesen versinnbildet werden konnten. Bemerkt sei noch, daß auf den assyrischen Standarten der im Ringe befindliche bogenschießende Ašur entweder auf einem Stiere steht oder über zwei nach verschiedenen Richtungen blickenden Stieren, zwischen zwei unten zusammenlaufenden Strahlenbündeln, schwebt[6]. Auch da ist er als Lichtgott gedacht.

Die Darstellung Ašur's als Sonnengott steht außer allem Zweifel. Eine Identifikation dieses Gottes mit Samaš ist aber jedenfalls nicht beabsichtigt, vielmehr betrachtete man wohl das alles überstrahlende Tagesgestirn als den besten Ausdruck für den alles überstrahlenden Glanz Ašur's. Gottheit, Licht und Sonne gelten mehr und mehr als synonyme Begriffe.

Bezeichnend für das religiöse Denken in Assyrien ist es, daß man den Nationalgott Ašur an die Spitze des Pantheons

[1]) Frank, Bilder und Symbole 17 vgl. das. 26.

[2]) F. v. Luschan, Ausgrabungen von Sendschirli 19 erklärte das Symbol des Šamaš auf der Asarhaddonstele von Sendschirli als das Ašur's.

[3]) Darstellungen in: Die Ausgrabungen von Sendschirli 18. 20f., darnach Frank, Bilder und Symbole 8. 11. 14. 17.

[4]) z. B. auf dem Felsenrelief von Behistun (s. die Darstellung im Guide to the Bab. and Ass. Antiquities 2. Ausg. 1908 hinter p. 104 und 106 Abb. XXVIII f.).

[5]) Die historische Semiramis 56f.

[6]) Delitzsch, Babel und Bibel. 3. Vortrag 43.

stellte und ihn zum Herrn der Götter machte. „Ašur, der große Herr, der Lenker der Gesamtheit der Götter" beginnt die Prisma-Inschrift Tiglatpilesar's I., dann erst folgt „Enlil, der Herr, der König aller Anunnak, der Vater der Götter, der Herr der Länder", darauf Sin, Šamaš, Adad, Ninib und schließlich Ištar. Salmanassar II. stellt ihn zu Beginn seiner Annalen-Inschrift[1] auch vor Anu: „Ašur, der große Herr der Gesamtheit der großen Götter, Anu, der König der Igig und Anunnak, der Herr der Länder", dann folgen Enlil, „der Vater der Götter", Ea, Sin, Šamaš, Ninib, Nergal, Nusku, Bēlit und Ištar. Auch auf der Monolith-Inschrift[2] steht Ašur vor Anu, Enlil und Ea. Allerdings zeigen die Aufzählungen auch manche Varianten, die den assyrischen Standpunkt nicht so einseitig hervorkehren, ja manche Könige bevorzugen sogar in höchst merkwürdiger Weise andere Götter: So zeichnen, wie wir gesehen haben, Ašurnaṣirpal und Šamši-Adad den Kriegsgott Ninib mit den höchsten Attributen aus, während, wie ebenfalls bereits bemerkt wurde, Adadnirāri IV. dazu auffordert, auf keinen anderen Gott als auf Nebo zu vertrauen[3].

Wenn Tiglatpilesar I. und Salmanassar II. an den erwähnten Stellen ihren Nationalgott den übrigen Göttern vorausstellen, so unterlassen sie es doch nicht, auch die anderen Götter mit ihren speziellen Eigenschaften aufzuführen, sodaß sie eigentlich nur vom nationalen Standpunkt aus im Range gegen Ašur zurückstehen, als kosmische Mächte aber Ašur überragen. Allein ähnlich wie Marduk von Babel erleidet auch Ašur durch synkretistische Tendenzen eine solche Erweiterung seines Wesens, daß er zum kosmischen Oberherrn der Götter erhoben wird. Ašur bedeutet wohl ursprünglich „der Heilbringende", weniger wahrscheinlich „der Aufseher" sc. der Götter, die spätere Schreibung *An-šár* = „oberes All" identifiziert ihn mit dem vorkosmischen Anšar, der auf der oben[4] behandelten Götterliste mit seinem Weibe Kišar = Anum und Antum gesetzt wird. Auch Sin wird in dem Hymnus IV R 9 als Gott Anšar angeredet.

Allem Anschein nach wurde Ašur als Gott Anšar auch die

---

[1]) KB I, 128ff. [2]) III R 7f. — KB I, 150f.
[3]) Vgl. oben 68. [4]) S. 1f. 20.

Rolle Marduk's bei der Weltschöpfung übertragen, wie aus einer fragmentarischen Tafel hervorgeht[1], auf welcher Ēšara (= Haus des Alls, Kosmos) von Anšar geschaffen[2] und die Stadt Aššur, die natürlich Mittelpunkt der Schöpfertätigkeit Ašur's ist, erwähnt wird[3].

Wenn die besonderen Eigenschaften der anderen Götter auch nicht in der Weise auf Ašur übertragen werden, wie wir es bei Marduk gesehen haben, der als ursprüngliche Naturgottheit für den Synkretismus geeigneter war, so usurpiert Ašur doch wenigstens die Attribute absoluter Hoheit und Herrschaft in einem Grade, daß man deutlich die Tendenz sieht, es solle sein Gegenstück Marduk von Babel noch übertrumpft werden. Wir sehen bei dieser Übertragung allerdings nicht die nachrechnende Reflexion wie bei Marduk, sondern sie ist der Ausfluß der nationalreligiösen Begeisterung, die sich in der Form der Huldigung an Ašur äußert.

So heißt es in einer hymnenartigen Votivinschrift Sanherib's[4]:

„An Aššur (An-šar), den König der Gesamtheit der Götter, der sich selbst erschuf, den Vater der Götter,
dessen Gestalt sich im Abgrund entfaltete, König Himmels und der Erde,
Herr der Götter insgesamt, Träger[5] der Igig und Anunnak,
Bildner des Himmels Anu's und der Unterwelt, Erbauer aller Wohnstätten,
Bewohner des glänzenden Sternenhimmels, Herr[6] der Götter, Bestimmer der Geschicke,
Bewohner von Ēšara in Aššur, den großen Herrn, seinen Herrn, Sanherib,
König von Aššur, Stifter[7] des Bildes Aššur's.

---

[1]) K 3445 + R 396; CT XIII, 24 f.; King, STC I, 197 ff.; Dhorme, Choix de textes religieux 90 ss.

[2]) Rs. 25. [3]) Rs. 37.

[4]) K 5413 A (Craig, RT I, 83), übersetzt von F. Martin, TR I, 312 ss.; Jastrow, Religion 523; Dhorme, Choix 92 ss.

[5]) *šāpik* — Über die Bedeutung s. BA V, 377. Marduk ist *šāpiku* (LAL-*ku*) *irṣitim* Träger, Festhalter der Erde, Gula wird als Göttin ME.ME *šāpikat irṣitim šamāmi* „Trägerin Himmels und der Erde" genannt. Vgl. oben 49.

[6]) *ilEn-lil ilāni*. Vgl. oben 25. [7]) *ēpiš*, eigentlich: „Verfertiger".

Der weitere unvollkommen erhaltene Text enthält die Bitte um langes Leben und glückliche Regierung, außerdem ist die Rede von Zeremonien und Votivgegenständen.

Also Ašur ist der Allherrscher; er nimmt den Rang Anu's und Enlil's ein, er ist der Herr aller Götter, und, was das Merkwürdigste ist, er hat sich selbst erschaffen, steht also nicht im Verhältnis der Abhängigkeit und Unterordnung zu irgend einem Gotte, wie es die Sohnschaft in sich schließt, sondern er ist der Vater der Götter. Der Vorzug Ašur's, keinen Vater zu haben, hat seinen Grund wohl darin, daß sich sein Kult nicht von dem eines älteren Gottes ableitete. Der Ausdruck erinnert an die Stelle des Hymnus an den Mondgott[1], wo dieser, jedoch in anderem Sinne, die sich selbst erzeugende Frucht genannt wird. Ninib, sonst der Sohn Enlil's, ist gelegentlich auch der Sprößling eines unbekannten Vaters[2]. Sanherib nennt Ašur auf seinem Tonprisma I, 10 „den großen Berg", ein Attribut, das sonst speziell Enlil zukommt.

Da die Göttergemahlinnen nur der Reflex der männlichen Gottheiten sind, so erhält Ašur als Götterherr mit anderen Eigenschaften Enlil's auch dessen Gemahlin Ninlil-Bēlit, die als Göttermutter bezeichnet wird. „Bēlit (Ninlil), Königin von Ēšara, Gemahlin Ašur's, Schöpferin der großen Götter" wird sie in einem Hymnus angeredet[3].

Wie man die ursprünglich anderen Göttern gebührenden Attribute auf Ašur häufte, möge der folgende Hymnus[4] exemplifizieren:

Hoher, Herrscher der Götter, Allwissender,
Mächtiger, herrlicher Enlil der Götter, Schicksalsbestimmer.
Aššur[5], hoher Herr, Allwissender,
Mächtiger, herrlicher Enlil der Götter, Schicksalsbestimmer.
. . . . . Aššur[5], allgewaltiger Herrscher der Götter, Herr der Länder.
Preisen will ich] seine Größe seine Erhabenheit hochrühmen!

---

[1]) IV R 9, 22f. Vgl. oben 32. [2]) Vgl. oben 77.

[3]) K 2411, III, 10; Craig, RT I, 77. (Über die Reihenfolge der Kolumnen F. Martin, TR I, 280 Anm).

[4]) K 3258; Craig, RT I, 32—34; F. Martin, TR I, 126ss.; Jastrow, Religion 520f.; in neuer Bearbeitung von Macmillan, BA V, 594ff., 652f.

[5]) geschr. *An-šar*.

Aš]šur's Gedächtnis[1] will ich verherrlichen, groß machen seinen Namen!
Be]wohner von Ēḫarsaggalkurkura[2], seine Erhabenheit will ich hochrühmen".

Der Übergang des Titels „Enlil der Götter" und die Gleichsetzung mit dem alten Götterherrn Enlil, dem ursprünglich auch die Benennung „Herr der Länder" (Z. 5) und „Schicksalsbestimmer" (Z. 2. 4) zukam, vollzog sich, wie es scheint, nicht direkt, sondern durch das Medium Marduk's und wohl auch im Gegensatz zu diesem, der ja die Weltregierung von Enlil übernommen hatte. Auf den „weisen" Marduk spielt vielleicht auch das „Allwissender" (Z. 1. 3) an, deutlich aber sind Z. 14 ff. mehrere Epitheta von dem babylonischen Hauptgotte entlehnt:

.... weitsinniger[3], Entscheider der Götter[4], hocherhabener[5],
.... Schöpfer der Anuschaft[6], Bildner der Berge,
.... Schöpfer der Götter(?)[7], Erzeuger der Göttinnen,
.... weiten [Herzens?], klugen Sinnes[8].

Die folgenden Lobsprüche enthalten weniger Charakteristisches. Die in den angeführten Zeilen vorkommenden Epitheta, die die Weisheit und Schöpfermacht Ašur's feiern, sind offenbar von Marduk entlehnt. An die Substituierung Ašur's an die Stelle Marduk's erinnert die Rückseite unseres Hymnus Z. 6f., wo gesagt ist, daß A]nu, Enlil, Ea, Bēlit, die Götter und Gö]ttinnen[9] im Upšukanaku Ašur's Herrschaft verherrlichen. Hier hat also Ašur als das Haupt der Götter die Rolle der Schicksalsbestimmung, die einst von Enlil auf Marduk übertragen wurde, erhalten. Wie Jastrow mit Recht bemerkt,

---

[1]) *zikiršu.* [2]) „Haus des großen Länderberges".

[3]) *rapša uzni,* ein häufiges Beiwort Marduk's.

[4]) *abqal ilāni* wird Marduk mit Vorliebe genannt z. B. K 3459 I, 1 (BA V, 319); IV R 57, 20.

[5]) *mut-tal-lum* vgl. K 3351 Vs. 1 (BA V, 329).

[6]) AN.UT, das wohl *Anūtu* = Gottheit (im höchsten Sinne) zu lesen ist. Jastrow: „Schöpfer des Alls" entspricht nicht, Martin und Macmillan: *ìl Šamši* = „Schöpfer des Šamaš" paßt ebenfalls nicht.

[7]) Das Zeichen hinter *ilu* ist verwischt.

[8]) Vgl. Del., HWB unter *karšu* und *nikiltu.*

[9]) Das ist wohl die naturgemäße Ergänzung; Martin liest: les Igigi et les Annunaki TR I, 131; Jastrow, Religion 521 „die Herren (wohl Druckfehler statt Herrin) der Götter [und die großen Götter]".

handelt es sich hier „um eine Zusammenstellung aus den literarischen Archiven Babels", die den assyrischen Verhältnissen einfach angepaßt ist.

4. Zusammenfassung.

Es wurde am Eingang dieses Abschnittes darauf hingewiesen, daß die Babylonier in den sieben- und vierstufigen Türmen, die den Kosmos symbolisieren, sowie in der Siebengottheit zusammenfassende Ausdrucksformen für das Pantheon haben. Dabei ist besonders merkwürdig, daß die Siebengottheit d. h. die Universalgottheit zugleich als besondere Gottheit behandelt wurde.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß die Frage, ob ein Gott etwa allein existenzberechtigt sei oder allein, wenn auch nur in einem bestimmten Kreise, Anspruch auf Verehrung habe, in Assyrien und Babylonien überhaupt nicht gestellt wurde, sondern alle Götter, auch die ausländischen, werden stets als zurecht bestehend anerkannt, aber ihre Rangstellung wechselt mit den politischen Verhältnissen. Wenn sich eine Stadt über die andere emporschwingt, so gewinnt auch deren Gottheit selbstverständlich den Vorrang vor der anderen. Die Wirkungs- und Herrscherkreise der Götter bilden das getreue Abbild des bunten Ineinandergreifens, der Über- und Unterordnung und des Widerstreites der Naturkräfte und -Erscheinungen und der politischen Faktoren. Wenn nun auch die Frage nach der Alleinberechtigung eines Gottes in Babel überhaupt nicht gestellt werden konnte, so finden sich in der babylonischen Religionsentwicklung doch eine Reihe von Formen und Stimmungen, die wir als monotheistische Motive und Ansätze bezeichnen können.

Wir haben 1. die kosmische Suprematie Anu's. Anu ist theoretisch der höchste Gott, der Inbegriff der Gottheit, der Gott κατ' ἐξοχ. Anuschaft (*anūtu*) bezeichnet die Gottheit im höchsten Sinne.

2. Enlil verkörpert einen gewissen Monarchianismus, den Begriff der vollkommenen Herrschermacht auf der Welt; er ist der Länderherr, der die Welt regiert. Darum wird *ellilūtu* Bezeichnung für Herrschaft überhaupt.

3. Ea repräsentiert das Prinzip der weisheitsvollen Gestaltung und Schöpfermacht.

Ein vollkommenes Wesen sollte naturgemäß alle diese Gebiete in sich vereinigen, wie sie tatsächlich gelegentlich auch Marduk und Ašur zugeschrieben werden.

4. IV R 9 wird der Mondgott Nannar als Anu und Anšar angeredet, als „allein erhaben" gepriesen und ihm die gesamte göttliche Wirkungsmacht beigelegt; er erscheint als die Universalgottheit, neben der die anderen Götter bedeutungslos sind. Das bringt auch die Benennung Sin's durch Nabuna'id „Götter der Götter" d. h. Pantheon über dem Pantheon zum Ausdruck. Es liegt hier unzweifelhaft der Versuch vor, Sin zur Übergottheit zu erheben.

5. Wir haben gesehen, daß eine Reihe von Göttern nicht streng geschieden ist, sondern ineinander übergeht. Das gilt insbesondere von den zahlreichen Vegetationsgottheiten, die chthonischen und solaren Charakter haben, und von den zahlreichen Göttinnen, insbesondere der älteren Zeit, die in Ištar zusammenfließen. Wie sie verschiedene gleichartige Göttinnen in sich vereinigt, so ist sie hinwiederum Trägerin ganz entgegengesetzter Eigenschaften. Wie wenig die babylonische Denkweise darauf bedacht war, die einzelnen Gottheiten nach Wesenheit und Erscheinung scharf zu scheiden, ersehen wir aus den auf den Kudurru's dargestellten Göttersymbolen, von denen in den meisten Fällen eines mehreren Göttern entspricht. Auf dem Kudurru des Nazimaruttaš[1] entsprechen 17 Symbole 17 Götternamen, dagegen z. B. auf dem Kudurru des Marduk-aplam-iddina[2] entsprechen 45 Göttern nur 18 Symbole. Nur Anu, Enlil, Ea und Ninḫarsag haben besondere Symbole, die aber bei Anu und Enlil identisch sind (Thron mit Mütze), während sich die verschiedenen gleichartigen Götter gruppenweise auf die einzelnen Symbole verteilen. Sin und seine Gemahlin Ningal sind durch die Mondsichel vertreten, Šamaš,

[1]) De Morgan, Dél. en Perse II, 86ss. Über die Identifizierung der Symbole s. Zimmern bei Frank, Bilder und Symbole 33ff. F. Steinmetzer, Die Schenkungsurkunde des Königs Melišiḫu (BA VIII, Heft 2) 26ff.

[2]) De Morgan, Dél. en Perse VII, 142ss. Erklärung bei Steinmetzer a. a. O. 35ff.

seine Gemahlin Aa, sein Wagenlenker Bunene, Ad-gi-maḫ, ein Beiname des Sonnengottes, In-šeš, das unsicherer Bedeutung ist, Nin-gin-na = *Kettu* „Wahrheit" und Nin-si = *Mēšaru* „Gerechtigkeit", die Kinder des Sonnengottes, durch die Sonnenscheibe. Bau, Damu und Geštinnna (= *Bēlit ṣēri*) sind unter dem Symbol des Hundes vereinigt, Ištar, Nanâ und Anunītum unter dem des Venussterns oder des Skorpions, der eigentlich der Išḫara entspricht, die jedoch mit Ištar wesentlich eins ist. Ebenso gehen Nanâ und Anunītum in einander über. Die Nergalgruppe, die die verschiedenen Krankheits- und Pestgötter in sich schließt, umfaßt sogar zehn Namen, deren Symbol ein Hals mit Löwenkopf ist. Die Gleichheit des Symbols begründet noch nicht die Gleichheit der betreffenden Gottheiten, aber man sieht doch deutlich, daß hinter dem Namen vielfach nicht ein konkretes, fest umrissenes Götterwesen steht. Mehrere Namen bezeichnen nicht selten die verschiedenen Seiten einer Gottheit, deren Eigenschaften und Tätigkeiten wieder als besondere Götter gefaßt werden.

6. Das Zentrum der religiösen Verehrung ist die Sonne. Es herrscht praktisch in Babylonien ein gewisser solarer Monotheismus, insofern die wichtigsten Götter Sonnengötter sind oder mit dem Jahreslauf der Sonne in Beziehung stehen, wie die Vegetationsgötter. Selbst Anu, Enlil und Ea werden in dieses solare System einbezogen. Die Götter sind die lebenschaffenden Kräfte der Natur, deren Mittelpunkt die Sonne ist. Auch Ašur, der wesentlich Nationalgott ist, wird als Sonnengott dargestellt. „Sonne" wird förmlich Terminus für „Gott". Wie die folgenden Darlegungen zeigen werden, bildete auch in ganz Vorderasien die Sonne den Mittelpunkt oder einen wesentlichen Bestandteil des Kultes.

7. Wir beobachten einen gewissen politisch-nationalen Monotheismus. Der Stadtgott wird als der Gott verehrt. Erlangt eine Stadt die politische Hegemonie, so erlangt auch ihr Gott die Oberhoheit über die Stadtgötter. Die Götter haben ja als kosmische Mächte allgemeinen Charakter, sind vielfach gleichen oder verwandten Wesens und nur durch den Namen verschieden. Daher besteht auch keine besondere innere Schwierigkeit, daß ein Gott über den anderen erhoben wird oder

an dessen Stelle tritt. Es ist bloß eine Änderung der Form entsprechend der politischen Konstellation. Jeder Gott hätte darnach unter Umständen zum höchsten Gott avancieren können.

So tritt Marduk nach der Vereinigung der babylonischen Stadtkönigtümer zu einem Reiche unter Ḫammurapi an die Spitze des Pantheons. Er wird nun zum Weltschöpfer und Universalherrscher erhoben und absorbiert förmlich die anderen Götter im Laufe der Zeit, wie die neubabylonische Tafel, die Marduk als Inbegriff der babylonischen Hauptgötter darstellt, besonders deutlich macht. Die anderen Götter werden zwar nicht geleugnet, aber sie geben ihre wesentlichen Eigenschaften an Marduk ab und werden durch diese Kenose bedeutungslose Schemen. Ihr Wirkungskreis bleibt ihnen theoretisch, praktisch aber wendet man sich in allem an den überragenden Marduk. Wie in Babel auf Marduk werden in Assyrien auf Ašur die höchsten göttlichen Attribute gehäuft.

8. Hierzu kommt der affektive Monotheismus, die Vorliebe eines Herrschers oder einer Zeit für eine bestimmte Gottheit. Diese Form kommt zum schärfsten Ausdruck auf der Nebostatue Adadnirari's IV. in der Aufforderung, daß man auf keinen anderen Gott als auf Nebo vertrauen solle und mehrfach in den Hymnen und Lobsprüchen, die einen Gott als alleinigen Herrscher, als allein mächtig und erhaben darstellen. Dieser Solipsismus findet sich in den Hymnen an verschiedene Götter, besonders ausgeprägt aber in dem Mondhymnus IV R 9, wo Sin als der alleinige Inhaber der höchsten Würde und Macht gefeiert wird. In diesem „allein" liegt ein Ansatz zur Exklusivität, die wir beim israelitischen Monotheismus als einen wesentlichen Faktor kennen lernen werden. Diese Erhebung eines Gottes über die anderen ist zwar nicht als dogmatisch-juristische Formulierung, sondern als begeisterte Hyperbel zu nehmen, allein sie ist insofern sehr wichtig, als sie uns einen Einblick in die Stimmung der Verehrer der Götter gewährt: Es besteht die Neigung, den Gott, von dem man Hilfe verlangt, auf die höchste Stufe der Ehre und Macht zu erheben.

9. Besonders wichtig ist die Übertragung der Attribute von einer Gottheit auf die andere. Dadurch hat

sich in Babel eine gewisse Gleichförmigkeit in der Vorstellung der Gottheit ausgebildet: Hoheit, Macht, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Weisheit, Allwissenheit und ähnliche Eigenschaften werden einem Gotte wie dem anderen zugeschrieben. Das hat eine gewisse Gleichartigkeit der Göttergestalten und eine gewisse Einheit und Einheitlichkeit in der Auffassung des Göttlichen zur Folge und verwischt die Gegensätze ihrer Wirkungskreise. Die Götter treten als Naturerscheinungen und -Kräfte zurück und gehen in übermenschliche, mit sittlichen Eigenschaften ausgestattete Persönlichkeiten über. Das haben wir besonders auch bei Ištar, die ursprünglich Verkörperung des sinnlichen Liebeslebens ist, hervorgehoben.

10. Der Hauptgott des Westlandes, der Gott und der Baʿal κατ' ἐξοχ. daselbst, ist Adad, der dem Wesen nach schon in der alten sumerischen Zeit vorhanden ist, aber gerade im Westlande durch die vielen mit ihm verknüpften Beziehungen zu reicher Wesensentfaltung gelangte.

11. Ein ganz falscher Gesichtspunkt wird in die babylonische Gottesauffassung eingetragen, wenn man diese Übereinstimmung der Prädikate so deutet, als seien die einzelnen Götter nur besondere Formen des einen absoluten Gottes, „nur mißverstandene und verbildete Abbilder" desselben, von denen jeder „die Fähigkeit in sich barg, ‚Gott' zu werden", wie P. Karge meint[1]. Der Entwicklungsprozeß ist gerade umgekehrt: zuerst die konkrete Auffassung der mannigfaltigen Naturerscheinungen und als Folge eine große Mannigfaltigkeit der Götter, dann Zusammenfluß der einzelnen Gestalten und Herausbildung gleichartiger Prädikate unter Zurücktreten der Eigenart. Karge geht, wie so viele andere, von der Vorstellung eines ursprünglichen gemeinsemitischen Gottes Ilu oder El aus, von dem die anderen Götter nur lokale und qualitative Differenzierungen sein sollen, aber ein solcher ‚Ilu', „Gott" schlechthin, läßt sich, wie im IV. Kapitel noch besonders gezeigt wird, bei den Semiten nicht nachweisen.

---

[1]) Geschichte des Bundesgedankens 128.

5. Der Monotheismus Amenophis' IV.

Hier mag zum Vergleich an den solaren Monotheismus Amenophis' IV., der seinen Namen in Ich-en-aton „Glanz der Sonnenscheibe" umwandelte, erinnert werden. Wie ich aus Erman, Ägyptische Religion (64 ff.) ersehe, hängt die Reform Amenophis' IV. mit der Ausdehnung seines Reiches über Kanaan und Syrien zusammen, durch die sich der Gesichtskreis der Ägypter bedeutend erweiterte. Als Amenophis die Regierung übernahm, hatte Ägypten bereits angefangen, die Schranken eines nationalen Königreichs zu durchbrechen, um „ein moderner Staat" zu werden. Das neue Bild des Sonnengottes, das Amenophis an Stelle des alten sperberköpfigen einführte, stellt nur den Sonnenkreis dar, von dem Strahlen ausgehen, die in Händen endigen, welche zum Teil das Lebenszeichen darreichen[1]. Erman glaubt, daß es in der Absicht des Königs gelegen sei, an die Stelle des rein ägyptischen Hauptgottes wie es Amon war, „einen farblosen, allgemein menschlichen Sonnengott einzuführen" und ein auch Kanaanäern und Nubiern verständliches Symbol zu schaffen; so hoffte er, die Basis eines gemeinsamen Kultes zu gewinnen, der ein wichtiges Bindeglied für die verschiedenen Völkerschaften abgeben sollte (S. 66). Die Sonne in dieser neuen Darstellung sollte nicht bloß die höchste, sondern die einzige Gottheit sein. Erman teilt einen Hymnus mit, in welchem alle spezifisch ägyptischen Auffassungen ängstlich vermieden sind. „Es ist ein Lied, das ebenso gut auch ein Syrer oder ein Äthiope zum Preise der Sonne anstimmen kann". Die Fremdländer werden nicht mehr nach alter ägyptischer Weise als „elende Barbaren" betrachtet, sondern jetzt heißt es vom Sonnengott: „Die Fremdländer Syrien und Äthiopien und das Land Ägypten — einen jeden setztest du an seine Stelle und schufst, was sie bedürfen; ein jeder hat sein Eigentum, und seine Lebenszeit ward berechnet. Ihre Zungen sind durch die Sprachen geschieden und ihr Äußeres gemäß ihrer Farbe; Unterscheider, du unterscheidest die Völker".

Wenn Amenophis auf solcher Basis eine gemeinsame Religion begründen wollte, so ist doch offenbar, welche An-

[1]) S. die Abbildungen bei Erman 67. 71.

schauungen er bei den Ägypten untertänigen Völkern Vorderasiens als gemeinsame Grundlage voraussetzen zu dürfen glaubte: den Sonnenkult. In Babel hat man diesen Weg bei der Vereinigung der verschiedenen Stadtkönigtümer nicht versucht, sondern dort wurde Marduk bei der Erhebung zum obersten Reichsgott zum Weltschöpfer und Weltenherrn gemacht, um so sein Anrecht auf die Suprematie im Götterkreise und auf die allgemeine Verehrung nachzuweisen. Ob ein Versuch, die verschiedenen Götter ihrer Individualität zu entkleiden und als den einen Sonnengott zu erweisen, in Babylonien mehr Verständnis gefunden hätte als in Ägypten, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls wurde er nicht gemacht, sondern man verfuhr umgekehrt: Man übertrug die Machtsphäre und die Besonderheiten der Hauptgestalten des Pantheons auf Marduk.

III. Kapitel.

Die Stellung der anderen Völker Vorderasiens zur assyrisch-babylonischen Religion und zum Monotheismus.

1. Allgemeines.

Es ist ebenso unpsychologisch wie unhistorisch, wenn man schablonenhaft alles babylonisiert, als ob die ganze semitische Welt nur auf das Evangelium von Babel hätte warten müssen, vielmehr muß ein großer Teil der gleichartigen Erscheinungen der vorderasiatischen Religionen aus der Gleichmäßigkeit des psychischen Geschehens unter denselben oder ähnlichen geschichtlichen und kulturellen Voraussetzungen erklärt werden. So ergibt sich, daß manche religiöse Erscheinungen wesenhaft übereinstimmen, ohne voneinander abhängig zu sein, anderseits zeigt aber auch die Gleichartigkeit gewisser Formen, daß Entlehnung vorliegt. Aber ebenso ungerechtfertigt

wie der übertriebene Panbabylonismus ist der von A. T. Clay[1] unternommene Versuch, die babylonischen Hauptgötter aus einem amoritischen Sonnengott Il-Amurru oder Ūru, der von den Westsemiten nach Babel übertragen worden sei und sich durch die Vermischung mit den zahlreichen sumerischen Gottheiten in eine Vielheit gespalten habe, abzuleiten.

Es ist keine Frage, daß Babel als altes Kulturzentrum auf die Religionen Vorderasiens einen dominierenden Einfluß ausgeübt hat. Gerade die Gleichartigkeit gewisser Grundideen hat die Aufnahme babylonischer (und auch ägyptischer) Einflüsse begünstigt. Wie stark diese waren, hat besonders die Erforschung der altbabylonischen Geschichte gelehrt, insofern wir aus ihr ersehen, daß schon seit Sargon I. das Westland von Babylonien Jahrhunderte lang abhängig war. Für die kulturelle Abhängigkeit des Westlandes von Babel im zweiten Jahrtausend sind die Amarnabriefe und die Funde von Tell-Ta'annek der deutlichste Beweis. Babylonien und Amurru bilden eigentlich nur ein Kulturgebiet. Diese Einheit der Kultur betont Clay in dem erwähnten Buche mit Recht.

Als sichere Tatsache dürfen wir die beherrschende Stellung des Gestirn- und vor allem des Sonnenkultes im Westlande und in Arabien betrachten, sowie die dadurch begründete enge Verwandtschaft vieler Götter unter einander und die Leichtigkeit, mit der sie sich beeinflussen, in einander übergehen und besonders mit der Hauptgottheit zur Einheit verschmelzen. Natürlich ist damit die Verehrung nichtastraler Gottheiten bei diesen Völkern nicht geleugnet. Die Gestirne kommen auch hier in erster Linie wegen ihrer Wirkung auf die Erde in Betracht und sind daher nach einer Seite hin tellurische Gottheiten oder stehen mit solchen in Wechselbeziehung.

Wie sich in Babylonien die im Mittelpunkt der Verehrung stehenden Götter als solare Kräfte entpuppt haben, die sich besonders durch die Vermischung mit der sumerischen Kultur zu reicher Entfaltung entwickelten, so bildet auch im Westen das dominierende Element die Sonne. Einseitig ist die Theorie

---

[1]) In seinem bereits erwähnten Buche: Amurru, the home of the northern Semites, Philadelphia 1909.

W. Robertson Smiths[1], der in den Baʿalen bloß lokale Numina sieht, die dem Boden seine natürliche Bewässerung und Fruchtbarkeit verliehen. Aus einem Ausdruck des muhammedanischen Steuersystems „was der Himmel tränkt und was der Baʿal tränkt" oder des Talmuds „Haus des Baʿal" für ein natürlich bewässertes Gebiet lassen sich keine direkten Folgerungen für die altkanaanäische Denkweise ziehen. Selbstverständlich war auch den alten Semiten die Vorstellung geläufig, daß die natürliche Bewässerung den vom Himmel kommenden Regen zur Voraussetzung habe. Durch ihre Beziehung zur Sonne und zu den Gestirnen haben die Baʿale allgemeinen Charakter, der aber nach den einzelnen Orten ihrer Verehrung und den ihnen zugeschriebenen Funktionen individuelles Gepräge erhält. Ebenso wie eine gewisse staatliche und soziale Gesamtauffassung im semitischen Orient herrschte, so ist auch an einer gewissen einheitlichen Grundlage des religiösen Denkens nicht zu zweifeln.

2. Phönizien und Kanaan.

a) Die einzelnen Götter.

Die Götter, die in Phönizien und Kanaan zur Zeit der Amarnabriefe herrschen, kennen wir schon als Hauptgestalten des babylonischen Pantheons. Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Anrede an den Pharao: „mein Gott, meine Sonne" geradezu eine Gleichsetzung der Begriffe „Gott" und „Sonne" enthält (oben 39). Der Name בֵּית שֶׁמֶשׁ „Sonnenhausen", den mehrere im A. T. genannte palästinensische Ortschaften tragen, darf wohl auch als Hinweis auf den dort geübten Sonnenkult gelten, zumal Jer. 43, 13 das ägyptische On-Heliopolis durch בֵּית שֶׁמֶשׁ wiedergegeben wird. Vielleicht ist auch der Name עֵין שֶׁמֶשׁ „Sonnenquell" Jos. 15, 7; 18, 17 und עִיר שֶׁמֶשׁ „Sonnenstadt" Jos. 19, 41 aus dem dort geübten Kult zu erklären, obwohl שֶׁמֶשׁ hier möglicher Weise auch appellativ zu fassen ist.

Ebenso wurde darauf hingewiesen, daß der babylonische Adad-Ramman nach den Amarnabriefen der Baʿal des

[1]) Religion der Semiten, übers. von R. Stübe 66 ff.

Westlandes ist und in Babylonien wie in Syrien in nächsten Zusammenhang mit dem Sonnengott gebracht wird. Sein hohes Ansehen im Osten wie im Westen beweist schon allein die engen Beziehungen der hier und dort vorhandenen religiösen Anschauungen.

Auch die Verehrung Ninib's, des babylonischen Kriegs- und Sonnengottes, ist durch die Erwähnung Bēt-Ninib's als einer Stadt des Landes Urusalim in einem Briefe des Abdḫeba von Jerusalem an den Pharao[1] sowie durch das in einem Briefe Rib-Addi's an den Pharao genannte „Haus Ninib's" (oder Bēt-Ninib) in der Nähe von Gebal[2] im Westlande bezeugt.

Der philistäische Gott Dagōn ist ohne Zweifel identisch mit dem schon auf dem Obelisken des Maništusu A 5, 8, unter Dungi, im Codex Ḫammurapi[3] sowie in zahlreichen „westsemitischen" Eigennamen aus altbabylonischer Zeit[4] genannten Gotte Dagān[5]. Unter den Amarnabriefen sind zwei von einem gewissen Dagāntakala an den Pharao adressiert. Daß der Gott wirklich westsemitischen Ursprungs sei, scheint mir nicht ausgemacht. Eine andere Frage ist, ob Dagōn dem von Berosus erwähnten fischgestaltigen Gotteswesen Oannes gleichzusetzen ist. Lagrange[6] hält die Identität für positiv erwiesen.

Der Baʿal, gegen dessen Verehrung Hoseas kämpft, wird vom Volke als Spender des Brotes, des Wassers, der Wolle, des Flachses, des Getreides und Öles betrachtet (Hos. 2, 7. 10f.). Er ist also besonders Spender der vegetativen Fruchtbarkeit. Silber und Gold, das aus dem Ertrag des Landes gewonnen wird, verwendet das Volk für Baʿal (Hos. 2, 10). Damit sind wohl dessen Bilder gemeint. Das Gold ist Symbol der Sonne, das Silber das des Mondes oder der Astarte.

Unter dem Baʿal, dessen Kult Isebel, die Tochter Ethbaʿals von Tyrus, in Samarien einführte, versteht man gewöhnlich den Kult des tyrischen Melqart. Dieser war, wie wir noch sehen werden, eine solare Gottheit. Allein auch er kommt vor allem als Spender des Regens in Betracht, wie wir aus dem 1. Kön. 18 erzählten Gottesurteil am Karmel ersehen.

---

[1]) Knudtz. 290, 16. [2]) Knudtz. 74, 31. [3]) Vs. IV, 27.
[4]) Ranke, PN 27. [5]) Zimmern KAT[3] 358. [6]) Études[2] 131.

Daß Ištar als Vegetationsgöttin im engsten Zusammenhang mit dem Sonnenkulte steht, wurde oben (S. 40) nachgewiesen. Im Westlande entspricht ihr Baʿalat, Astarte und Ašērā. Daß auch die in den Amarnabriefen hochberühmte Baʿalat von Gebal als Sonnen- und Vegetationsgöttin gedacht wurde, zeigt ihre Darstellung auf dem Stein der Inschrift des Königs Jeḥawmelek von Gebal. Der König steht vor der nach ägyptischer Art bekleideten Göttin, die in der linken Hand als Zepter einen langen Papyrusstengel hält[1]. Auf dem Haupte trägt sie, als ägyptische Hathor gedacht, Kuhhörner und dazwischen die Sonnenscheibe. Über der Szene schwebt die geflügelte Sonnenscheibe in der ägyptischen Form. Ähnlich finden wir die Göttin abgebildet auf einem ebenfalls in Byblus gefundenen Steine, wo sich der König und die Göttin zu umarmen scheinen[2]. Die ägyptische Form ändert natürlich das Wesen der Göttin nicht, sondern ist etwas Äußerliches. Der Papyrusstengel in der Hand der Göttin erinnert an die Darstellungen Anubanini's und Naram-Sin's, wo von den Schultern der Göttin Blumenstengel ausgehen (S. 8f.). Auch die Vorstellung Ištar's als Kuh fehlte, wie wir unten noch sehen werden, in Babylonien nicht.

Die im A. T. erwähnte Ašērā ist besonders durch die Amarnabriefe und die Dokumente von Tell-Taʿannek als wirkliche kanaanäische Göttin erwiesen. Sie wird hier Aširtu oder Ašratu genannt. Von Ištar als Vegetationsgöttin wird sie sich nicht wesentlich unterscheiden. Der kultische Pfahl, der denselben Namen trägt wie die Göttin und in phallusförmiger Gestalt neben den Altären Baʿals aufgestellt wurde, sollte offenbar die zeugende, schaffende Seite der vegetativen Natur symbolisieren. Ihrer Bedeutung nach wird sich Ašērā als Pfahl mit der Sonnensäule Ḥammān (s. S. 108f.) so ziemlich decken.

Mit Ištar-Astarte gehört ihr Buhle Tamūz-Adonis zusammen (s. oben 40. 47). Auch die Beziehung dieser vielseitigen Göttergestalt zum Sonnenkult wurde bereits bei der Behandlung des babylonischen Tamūz besprochen. Daß der phönizische Adonis eine dem sumerisch-babylonischen Tamūz

---

[1]) Clermont-Ganneau, Études d'Archéol orient. T. I (1880) 4 n. 1.
[2]) CIS I, 2.

durchaus entsprechende Parallelgestalt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung, mag man auch die Frage, ob Tamūz eine von den Phöniziern entlehnte ursprünglich babylonische Gottheit sei, verschieden beantworten[1]. Diese Vergöttlichung des erwachenden und ersterbenden Pflanzenlebens ist so durchaus dem babylonischen und phönizischen Naturkultus homogen, daß der Tamūz-Mythus hier wie dort entstehen konnte. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß die an sich schon verwandten Tamūz-Riten sich auch gegenseitig beeinflußt haben.

Als eine dem Adonis nächst verwandte, ursprünglich vielleicht mit ihm identische Gestalt erscheint der Gott Ešmun[2], der als Ešmun-Astart (אשמן כשתרת) auch mit Astarte kombiniert wird. Die klassischen Schriftsteller identifizieren ihn mit Asklepios-Äskulap. Im Vertrage Asarhaddon's mit Ba'al von Tyrus wird er neben anderen Göttern als *il Jasumūnu* angerufen[3]. Er ist der Gott des wiedererstehenden und ersterbenden Naturlebens und der Heilung[4]. Er berührt sich in seinem Wesen sehr nahe auch mit dem babylonischen Marduk, der Frühlingssonne, der insbesondere zur Heilung der Kranken angerufen wird, und den anderen lebenwirkenden Gottheiten. Mit Recht hält ihn auch Baudissin[5] für „eine ein-

[1]) Baudissin, REPThK XIX, 373 f. (Artikel Tammuz) macht gegen die Entlehnung aus Babel besonders geltend, daß sich keine Spur des Gottesnamens Tamūz bei den Phöniziern findet. Er neigt zu der Annahme, daß die bis ins Einzelne gehende Übereinstimmung des phönizischen Adonis und des sumerisch-babylonischen Tamūz und seines Kultes nicht auf Entlehnung von den Sumerern beruhe, sondern daß umgekehrt die Sumerer hier eine den semitischen Völkern gemeinsame Vorstellung übernommen haben. Bei der großen Bedeutung der Tamūz-Gestalten und ihres Kultes bei den Sumerern scheint mir jedoch die Annahme einer Entlehnung von seiten der Sumerer vollständig ausgeschlossen.

[2]) S. den ausführlichen Artikel über diesen Gott von Baudissin, ZDMG LIX, 459—522. Ferner von demselben Verfasser: Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. Leipzig 1911. Über das Verhältnis der beiden Götter zu einander handelt S. 345—372.

[3]) Winckler, AOF II. R. Bd. 1 (1898) 10ff.

[4]) Baethgen, Beiträge 44; Baudissin, ZDMG LIX, 501 f.

[5]) ZDMG LIX, 503.

zelne Erscheinungsform einer bei den West- wie bei den Ostsemiten noch in anderen Formen unter verschiedenen Gottesnamen verbreiteten Vorstellung". Die Nachrichten, die uns über sein Wesen Aufschluß geben, sind nur indirekt auf uns gekommen und aus später Zeit[1]. Möglich, daß in seinem Namen ein Hinweis auf seine ursprüngliche Natur liegt, wenn die von E. Meier zuerst aufgestellte und auch von Baudissin[2] bevorzugte Etymologie von שמן „Fett", „Öl", שָׁמֵן „fett", beide auch zur Bezeichnung der Beschaffenheit des Bodens gebraucht, zutrifft. Hierzu gehörte dann אַשְׁמַנִּים „die Fetten", „Gesunden" Jes. 59, 10. Der Gott wäre also nach seinem Namen der Spender der Üppigkeit des Landes.

Es ist jetzt kein Zweifel mehr, daß auch El Ḥammān (אל חמן), den wir auf der zweiten Inschrift von Umm-el-ʿAwāmīd aus d. J. 132 v. Chr.[3] sowie auf der Inschrift von Maʿṣūb aus d. J. 222 v. Chr. finden, ein Sonnengott war. Die bereits von Raschi gegebene Erklärung von חמן = „Sonnensäule" ist durch das auf palmyrenischen Inschriften vorgefundene חמנא[4] bestätigt worden. Der Name gehört etymologisch zu חמם „heiß sein" und bezeichnet die Sonne wohl als Spenderin der das Leben in der Natur entwickelnden Wärme, nicht die das Leben zerstörende Sonnenglut. Damit ist auch die Frage bereits für den karthagischen Baʿal Ḥammān (בעל חמן) entschieden, aus dessen Emblemen man seinen solaren Charakter erschlossen hatte. Der Gott steht auf der ersten numidischen Inschrift[5] in einer Nische, mit jeder Hand einen Baum fassend, über ihm befindet sich ein von Strahlen umgebenes menschliches Antlitz, das ohne Zweifel die Sonne symbolisiert. Auf der vierten numidischen Inschrift[6], die ihm geweiht ist, finden sich die Umrisse einer Figur, deren rechter Arm in einen Granatapfel, deren linker in eine Traube endigt. Er wirkt sich also in ähnlicher Weise wie die altbabylonischen Vegetationsgott-

---

[1]) Das Nähere bei Baudissin, ZDMG LIX, 489.

[2]) ZDMG LIX, 465. [3]) CIS I, 8.

[4]) Ox. 1, 2 (Lidzbarski, NE 276; Eph. II, 280 H. 3).

[5]) Gesenius, Scripturae linguaeque phöniciae monumenta. Pars III. Lipsiae 1837, Tab. 21.

[6]) Gesenius, l. c. Tab. 23. — Vgl. Baethgen, Beiträge 27 f.

heiten in der fruchtbringenden Natur aus. Auch Palmen, Blumen und Fische finden sich auf den Votivsteinen dieser Leben und Fruchtbarkeit schaffenden Macht.

Auf der in Sendschirli gefundenen, in kanaanäischer Sprache abgefaßten Inschrift des aramäischen Königs Kalumu (כלמו) von Ja'di aus der zweiten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts wird Z. 16 der Ba'al Ḥammān als Gott des Gabbar (בעל חמן אש לגבר) erwähnt. Er ist also nicht bloß phönizische, sondern auch — und zwar in alter Zeit — bei den Aramäern verehrte Gottheit.

Ba'al Ḥammān's in Karthago hochberühmte Gemahlin ist Tanit (תנת — Etymologie und Vokalisation sind unsicher). Sie wird der griechischen Artemis gleichgesetzt[1] und ist eng verwandt mit der Aphrodite Urania. Die Hörner des Neumondes auf ihren Säulen deuten auf lunaren Charakter, auch der Venusstern und die der Venus heiligen Tauben und die Delphine gehören zu ihren Emblemen. Von den lateinischen Schriftstellern wird sie Virgo Caelestis oder Juno Caelestis genannt. Sie ist also nichts anderes als die den Karthagern eigentümliche Form der Astarte[2].

Die lebenzerstörende Seite der Sonne, entsprechend dem babylonischen Nergal, stellt Melech (מלך) dar, der von der künstlichen masoretischen Punktation als Molech, von den LXX als *Μολόχ* überliefert ist. Die richtige Aussprache wird Milk sein. Der Name bedeutet an sich „König" und kann ebenso wie Ba'al in verschiedenem Sinne gebraucht werden. Im A. T. ist Molech der verzehrende Feuergott, dem die Israeliten nach dem Vorbilde der Kanaanäer im Tale Ben Ḥinnom Kinderopfer darbrachten.

Mit Ešmun und Astarte wird verschiedentlich der hochgefeierte Ba'al von Tyrus, Melqart, eine Form des Milk, dessen Kult wohl die weiteste Verbreitung fand, verbunden. Der Name bedeutet: „Herr der Stadt", besagt also ebensowenig etwas Spezielles wie „Adonis" oder „Ba'al", die beide „Herr" bedeuten, oder Milk „König". Daß ihn die Phönizier selbst

[1]) Bilinguis aus Athen, CIS I, 116.

[2]) Vgl. CIS I, 287ss.; Baethgen, Beiträge 58.

dem griechischen Herakles gleichsetzen[1], scheint für den solaren Charakter des Gottes zu sprechen. Durch diese Gleichsetzung mit Herakles tritt er aber auch in Parallele zu dem babylonischen Gilgameš, der ursprünglich gleichfalls ein Sonnenheros war[2]. Der Tod des Herkules auf einem Scheiterhaufen, der sich nach einer Version in Tyrus vollzog und, wie es scheint, als dessen Erwachen im Monate *περίτιος* gefeiert wurde[3], bildet eine Analogie zum sterbenden Tamūz und zum Auferstehungsfeste Marduk's in Babel, durch das einerseits der Tod der Vegetation, andererseits das Wiedererwachen der Sonne zu neuem Leben dargestellt wird. Daß die Verbrennung des Gottes bezw. desHeros auf einem Scheiterhaufen auf ursprünglich dem Gotte dargebrachte Menschenopfer hinweise, wie Lagrange und Frazer meinen, halte ich nicht für zutreffend. Über den Kult des Baʿal Melqart in Israel s. oben 105.

Der Baʿal Zebūb, der „Fliegenbaʿal, der 2 Kön. 1 als Orakelgott von ʿEqron erwähnt wird, ist ein Heilgott. Ähnlich wie in Ägypten der Mistkäfer Symbol des Sonnengottes ist, so sind offenbar auch die Fliegen, die von der Sonnenwärme massenhaft ausgebrütet werden, Symbol des durch die Sonnenkraft erzeugten Lebens[4].

Wie Melqart durch Herakles so wird Rešeph[5] auf bilinguen Inschriften durch Apollo wiedergegeben, wobei *Ἀμυκλοι* durch מכל transskribiert wird[6]. Wie Apollo war also auch er eine solare Gottheit. רֶשֶׁף[7] bedeutet im Hebräischen „Flamme", „Glut" und speziell „Blitz", kann also sowohl einen Sonnengott wie einen Blitz- und Gewittergott bezeichnen. Bei רשף חץ

---

[1]) CIS I, 122 wird לאדנן למלקרת בעל צר durch das griechische *Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει* übersetzt.

[2]) Vgl. oben 41; dazu KAT[2] 369; 580.

[3]) Lagrange, Études[2] 311 n. 1; J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris London, 1907, 85 bes. n. 5.

[4]) Vgl. Baethgen, Beiträge 25.

[5]) Zu Rešeph vgl. auch W. Spiegelberg, Neue Rešeph-Darstellungen OLZ XI, 529ff.

[6]) CIS I, 89; 86 Rs. 5, vgl. Baethgen, Beiträge 51.

[7]) Die Vokalisation steht nicht fest. Gewöhnlich liest man mit de Vogüé רֶשֶׁף „Blitz" (Mél. 78ss.); Euting dagegen erklärt רַשַּׁף „Blitzer". (Sechs phön. Inschriften aus Idalion 7.) Vgl. E. Meyer, ZDMG XXXI, 719.

ist es zweifelhaft, ob חץ den Gott als Pfeilschützen analog dem pfeilschießenden Apollo charakterisiert oder ob es Ortsname ist[1]. Auf ägyptischen Darstellungen ist er als Kriegsgott mit Helm, Lanze und Henkelkreuz ausgerüstet[2]. Er steht demgemäß dem Wettergotte Adad und dem Kriegsgotte Ninib sowie dem hettitischen Tešub nahe. Aus der Aufzählung Panammu's in der Hadad-Inschrift, wo Rešeph Z. 2 nach Hadad und El, Z. 3 an letzter Stelle nach Šemeš erscheint, ist für den speziellen Charakter des Gottes nichts zu entnehmen.

Sehr lehrreich für die Erkenntnis des Zusammenhangs der babylonischen und phönizischen Auffassung ist die i. J. 1901 in nächster Nähe des alten Sidon gefundene Gründungsurkunde des Königs Bodaštart von Sidon, des Enkels des Ešmunazar[3]. Er berichtet, daß er früher seinem Gotte Ešmun, dem heiligen Schutzherrn, die Tempel „hoher Himmel" (שמם רמם), Flammenerde(?) (ארץ רשפם) und „Sidon regiert" (צדן משל), jetzt aber „Sidon herrscht" (צדן שר) erbaut habe. Wie auch Lidzbarski bemerkt[4], erinnert der Name „hoher Himmel" an den sumerisch-babylonischen Tempelnamen Ēanna (= Himmelshaus), während „Flammenerde" den Tempel als Stätte des Lichtes und des Feuers, die der Gottheit verwandte Elemente sind, hinstellen soll. Der Tempel ist hier wie in Babel Symbol der kosmischen Wohnung des Gottes, oder er bringt die Herrschaft desselben in seinem Volke zum Ausdruck.

b) Götterkombinationen.

Der solare Grundcharakter der aufgeführten phönizischen Gottheiten hat wohl viel zur Entstehung der Götterkombinationen, die gerade in der phönizischen Religion sehr zahlreich sind, beigetragen[5]. Ešmun wird kombiniert mit Astarte

---

[1]) Lidzbarski, NE 279.

[2]) CIS I, 38; E. Meyer, ZDMG XXXI, 719.

[3]) Die Entzifferung hat bedeutende Schwierigkeiten verursacht. Vgl. den Bericht über die Literatur bei Lidzbarski, Eph. II, 49. Ich halte mich hier an den dort gegebenen Text und die dortige Übersetzung. [4]) A. a. O. 53.

[5]) Daß die zusammengesetzten Götternamen ihren Ursprung dem Streben nach Vereinfachung verdankten, wie Baethgen, Beiträge 257

als Ešmun-Astart und mit Melqart als Ešmun-Melqart. Baudissin, der diese Kombinationen unter Beiziehung des gesamten inschriftlichen Materials untersuchte[1], kam im ersten Falle zu dem Resultat, daß der „Ešmun der Astarte" dadurch als „Genosse der Astarte und damit irgendwie an ihren Eigenschaften partizipierend"[2] bezeichnet wird. „Diese Stellung zur Astarte würde Esmun schwerlich erlangt haben, wenn er nicht von Haus aus in irgend welchem Sinne Repräsentant des in der Natur oder im Menschen erwachenden Lebens war". Ebenso führt er die Verbindung Ešmun-Melqart auf die Verwandtschaft der beiden Gottesvorstellungen zurück und findet in der Kombination Ešmun's mit Melqart, der „ein Gott des alljährlich neu erwachenden Naturlebens, vielleicht speziell des Sonnenlebens war", eine Bestätigung dafür, daß Ešmun „eine analoge Bedeutung hatte." In diesem Zusammenhang weist er auch auf die nahe Verwandtschaft der beiden Götter mit Adonis hin. Auch für die Verbindung Melqart's mit Rešeph findet er die Möglichkeit einer Erklärung „in einer Beziehung beider auf Sonne und Feuer[3].

Ṣd war, wie Clermont-Ganneau wahrscheinlich gemacht hat[4], ein Gott der Jagd, der Apollo verwandt und, wie es scheint, mit dem Jäger Tamūz identisch war[5]. So würde sich wohl Ṣd-Tanit wie Ṣd-Melqart erklären.

In Ešmun-Astart ist Ešmun der durch Astarte bestimmte, er ist also der Astarte untergeordnete Begriff, umgekehrt dagegen liegt das Verhältnis in der Kombination Astart-Kemoš der Mesa-Inschrift (Z. 17). Hier handelt es sich um die durch Kemoš bestimmte Astarte, die offenbar dessen Weib gewesen ist. Eine Analogie dazu bildet die syrische Göttin Atargatis, עתרעתה, die Aṯtar des ʿAtē[6], nach Macrobius bekanntlich die

---

meint, trifft nicht zu. Sagt er ja selbst, daß dadurch das Pantheon kompliziert wurde. Komplizierte Formen wendet man aber nicht zur Vereinfachung an. Die Entstehung im Einzelnen bedarf spezieller Untersuchung.

[1]) ZDMG LIX, 504 ff. [2]) a. a. O. 517.
[3]) a. a. O. 520. [4]) Rec. d'Arch. or. I, 187 ss.
[5]) a. a. O. 189 s.
[6]) Zu diesen Götterkombinationen vgl. Dillmann, MBA 1881, 605.

Gemahlin Hadad's. Die innere Beziehung ist uns hier nicht näher bekannt, allein es handelt sich offenbar um das weibliche Komplement des männlichen Gottes, das seine Wesensbestimmtheit erst durch diesen erhält.

Aus diesen Anschauungen der Phönizier heraus ergibt sich auch die Erklärung der so viel gedeuteten עשתרת שם בעל = „Astarte der Name des Baʿal" Z. 18 der Ešmunazar-Inschrift. Die Erklärung Dillmanns, der שם = שָׁמַיִם faßte und „Astarte des Himmels, himmlische Astarte, Urania" erklärte[1], ist zweifellos abzulehnen, vielmehr ist es die Astarte, die durch Baʿal ihren Namen d. h. ihre Wesensbestimmtheit, ihren speziellen Charakter empfängt. G. Hoffmann[2], dessen Erklärung der Sache wohl am nächsten kommt, stellt שם בעל in Gegensatz zu שֵׁם מְאֹד רָם Z. 16f. „Astarte in höchster Person". Der Name ist „die sich örtlich in der Aschera äußernde Wunderkraft (numen), welche durch den Namen an den Ort gebunden wird", מְאֹד רָם wäre dann „Astarte im Superlativ ihrer Wirkung"[3]. Wir können diese Erklärung auf sich beruhen lassen, aber daran ist nicht zu zweifeln, daß die Bezeichnung שם בעל Astarte als Throngenossin des Baʿal von Sidon bezeichnete. Allerdings erscheint Astarte durch die Beifügung שם בעל als wesentlich von Baʿal bestimmt, aber damit zugleich mit derselben Würde ausgestattet wie er. Der Unterschied der beiden Bezeichnungen wird also darin liegen, daß in dem einen Fall Astarte in ihrer hohen Würde für sich charakterisiert wird, als „Name des Baʿal" jedoch nur in Beziehung zu diesem, als dessen ebenbürtiges Gegenstück, als gleicher Würde und Ehre teilhaftig wie er, dargestellt ist. In letzterem Falle spielt Baʿal die Hauptrolle, während sie im ersten Astarte selbst zukommt.

Die so oft genannte karthagische Hauptgöttin תנת[4] heißt in den Inschriften regelmäßig תנת פנ בעל. Dieses פנ בעל ist aber nicht etwa mit Halévy lokal als das Vorgebirge Theuprosopon in Phönizien oder als die Insel Prosopon bei Karthago

---

[1]) A. a. O. 608.

[2]) Über einige phönikische Inschriften — Abh. d. k. Ges. d. W. zu Göttingen XXVI (1889/90).

[3]) A. a. O. 49. [4]) Über ihren Charakter s. oben 109.

zu deuten, sondern es ist ein dem עשתרת שם בעל nächst verwandter Ausdruck, der Tanit als wesensgleiche Erscheinungsform Baʿal's bezeichnet. Hier ist klar ausgesprochen, daß die göttliche Gemahlin nur das getreue Abbild der männlichen Gottheit ist, die in ihr erscheint und wirkt, daher פנ בעל geradezu mit „Baʿal in Person", „Baʿal selbst" übersetzt werden kann. Baʿal ist die allgemeine Vorstellung, die in Tanit Gestalt annimmt. Es sei hier daran erinnert, daß auch im A.T. פנים im Sinne von „selbst" gebraucht wird Jes. 63, 9; Ex. 33, 14; Dt. 4, 37. Auch im Qurʾān findet sich öfter das Wort „Gesicht" (*waǧhun*) im Sinne von „selbst" angewendet[1]. Baethgen[2] allerdings sieht in diesem Beinamen der Tanit „ein ehrendes Prädikat der höchsten Göttin, welches besagt, daß sie ihrem Wesen nach die Macht und die Befugnisse aller anderen Götter in sich schließt". Er bezieht auf sie die Stelle bei Apulejus, an welcher sich die Himmelskönigin als Universalgottheit vorstellt, und als deorum dearumque facies uniformis bezeichnet. Baethgen meint, diese Worte seien geradezu eine Übersetzung von פנ בעל. Allein das trifft doch nicht zu. Deorum dearumque facies uniformis sagt, daß sie in einer Gestalt die Götter und Göttinnen insgesamt darstelle. Außerdem erklärt die Göttin, ihr eigentlicher Name sei Isis. Wenn diese also verschiedene Göttinnen in sich vereinigt, so gilt das nicht auch ohne weiteres von Tanit.

Allerdings war auch diese eine sehr universelle Göttin, die mehrere andere Gottheiten in sich schloß, allein in der Auslegung des Apulejus liegt eine weit fortgeschrittene monistische Philosophie vor, der die einzelnen Naturkräfte und Götter der alten Zeit zur Allgottheit zusammengeflossen sind. Daran ist aber bei der karthagischen Tanit, dem Angesichte Baʿal's, ursprünglich nicht zu denken.

Zu dem Ausdruck liegt eine gewisse Analogie vor in der Bezeichnung Ea's als „Bild Gottes" oder „der Götter" in dem Namen *Ēa-ṣalam-ili* oder *ilāni* „Ea ist das Bild Gottes" oder „der Götter"[3], d. h. er ist die alles gestaltende Urform, nach

[1]) Das Nähere s. EI I, 319 (Artikel Allah).
[2]) Beitr. 56f. [3]) S. oben 27f.

dessen Bild die Götter geschaffen sind. Tamūz hat den Namen „Ea-Bild“[1], weil er seinem Vater gleich oder ähnlich ist.

Wir haben ferner im Babylonischen zahlreiche Eigennamen, die vom Schauen des Angesichts der Gottheit reden, allein es handelt sich dabei wohl um das Bild des betreffenden Gottes, das im Tempel aufgestellt ist: *Adagal-pāni-ili* oder *Marduk* „ich schaue das Antlitz Gottes“ oder „Marduk's“, „möge ich das Angesicht der Bēlit schauen“[2]. Es scheint aber auch von der hilfreichen Zuwendung der Gottheit und von ihrer gnädigen Offenbarung gebraucht zu werden. Aber davon ist keine Rede, daß das Antlitz Gottes die persönliche Offenbarung der einen unendlichen Gottheit sei.

Als „der Ba'al“ des Westlandes erscheint, wie bemerkt, in den Amarnabriefen Hadad-Rammān. Auch das A. T. spricht häufig von „Ba'al“ schlechthin, der im Nordreiche unter dem Bilde des Stieres verehrt wurde. Das weist auf Hadad hin[3], dem dieses Symbol eignete. Es gibt allerdings zahllose einzelne Ba'ale, insbesondere hat jede Stadt ihren Ba'al, der genau dasselbe leistet wie der Ba'al der anderen Städte und mit diesem im Grunde seines Wesens identisch ist, aber doch als besondere Gottheit betrachtet wird. Dieser Mangel an individuellen und persönlichen Eigenschaften[4] hat zur Folge, daß die Ba'ale so leicht in einander übergehen. Die Stadt und der Staat ist das Individuationsprinzip, es liegt also eine Analogie zu den babylonischen Stadtgottheiten vor. Während diese aber einem reich entwickelten System eingegliedert sind, fehlt im Westlande die Zusammenfügung zu einem einheitlichen Ganzen.

Wie in Babylonien und Assyrien Ištar eine besondere Gottheit ist, die in verschiedenen Städten verehrt wird[5], und wie ihr Name schon in altbabylonischer Zeit Appellativum für

---

[1]) S. oben 71. [2]) BE XIV, XV, 39.

[3]) Lagrange, Études[2] 93.

[4]) F. Cumont, Die orient. Religionen im römischen Heidentum 155, vergleicht zu dem allgemeinen Wesen der Ba'ale die stark ausgeprägte Individualität der hellenischen Götter, deren „jeder seine eigene Physiognomie, sein selbständiges, an Abenteuern und Erlebnissen reiches Leben hat und unter Ausschluß der anderen einen besonderen Beruf erfüllt“.

[5]) Vgl. oben 46.

„Göttin" überhaupt wird, so haben wir in Phönizien und Kanaan die verschiedenen Astarten als besondere lokale Formen der weiblichen Gottheit. Baʿal, Baʿalat und Astarte zerlegen sich nach den Stätten ihres Kultes und nach ihren besonderen Funktionen in verschiedene Erscheinungsformen, die im Wesen nicht streng geschieden, aber doch für ihre Verehrer durchaus für sich bestehende Personen sind. Daher auch das Schwanken der Namen zwischen Nomina propria und appellativa. An eine ursprüngliche Einheit und eine spätere Zersplitterung der Gottheit ist nicht zu denken. Der Gedanke, daß Baʿal eigentlich einer sei, war für die Leute in keiner Weise veranlaßt. Die Vielheit der Gottheit geht von der Vielheit der sich dem Auge darbietenden Erscheinungen aus, die in ähnlicher Weise wie in Babylonien als Gottheiten betrachtet wurden.

c) Der Götterherr.

In dem bei den Ausgrabungen Sellins an der Stätte der altkanaanäischen Königsstadt Taʿanach gefundenen Briefe des Aḫijami an Aširat-jašur[1] wünscht der Absender, daß „der Herr der Götter" (*bēl ilānu*) des Adressaten Leben beschützen möge. *Bēl ilānu* ist wahrscheinlich nicht der eigentliche Name des angerufenen Gottes, sondern Ehrentitel einer den beiden bekannten Gottheit. Welcher Gott darunter zu verstehen sei, läßt der Brief nicht ersehen. In der babylonischen Literatur wird ja durch dieses Beiwort nicht selten ein Gott als der höchste gepriesen, ohne daß der Ausdruck jedoch in jedem Falle dialektisch für theologische Anschauungen ausgedeutet werden dürfte. Man sieht aber, daß auch im Westlande die an sich nicht sehr auffallende Vorstellung von einem das übrige Pantheon überragenden und beherrschenden Gott vorhanden war. Man darf wohl annehmen, daß der Ausdruck dem babylonischen Stile entnommen ist. Es ist nicht unwahr-

---

[1]) E. Sellin, Tell-Taʿannek 115, Nr. 2, Übersetzung von F. Hrozný (Denkschr. d. Wiener Ak. d. W. Bd. 50). Eine weit abweichende Übersetzung von A. Ungnad s. b. Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das A. T. 20 in: Religionsgesch. Volksbücher III, 10 (1908). Ferner die Übersetzung von demselben AOTB 129.

scheinlich, daß unter dem „Götterherrn", womit an sich bald dieser, bald jener Gott bezeichnet werden konnte, der Baʿal des Westlandes *κατ' ἐξοχ.*, Adad zu verstehen ist.

In dem Namen „Götterherr" ist die Überzeugung von einer Vielheit von Göttern enthalten, aber es tritt darin auch die Vorstellung von einer Zuspitzung des Pantheons in einer Hauptgottheit zu Tage.

d) Der Himmelsherr.

Die Bezeichnung „Götterherr" erinnert an den „Himmelsherrn", dessen Verehrung sich über die ganze nordsemitische Welt, über Syrien, Phönizien und Karthago bis nach Sardinien, erstreckte. Der „Himmelsherr", phönizisch בעל שמם, aramäisch בעל שמין, ist eine ihrer Herkunft und Naturbestimmtheit nach schwer zu fixierende Gottheit[1].

Während die früher bekannten Texte, die Baʿalšamēm erwähnen, nicht über die hellenistische Zeit hinaufreichen[2], lehrt uns die Götteraufzählung im Vertrage Asarhaddon's mit Baʿal von Tyrus, in der neben anderen Göttern auch *Ba-al-sa-me-me* erscheint, daß der Gott schon im 7. Jahrhundert in Phönizien verehrt wurde. Eine sehr bedeutsame Ergänzung aber hat unsere Kenntnis vom Himmelsbaʿal durch die Stele Zakir's[3], des Königs von Hamath und Laʿaš (לעש) erfahren, durch die wir den Kult des Gottes bis in das 9. vorchristliche Jahrhundert zurück verfolgen können.

---

[1]) Der sabäische השמיר ist möglicherweise aus den von Lidzbarski, Eph. I, 245f. angeführten sachlichen und sprachlichen Gründen von dem nordsemitischen Baʿalšamēm zu trennen. W. Fell, ZDMG LIV, 258f. erklärt השמיר von „den Regen spendenden Himmelswolken", was zu der Erklärung, daß בעלשמין der Regen- und Gewittergott Hadad ist, stimmen würde.

[2]) Vgl. Lidzbarski, Eph. I, 247.

[3]) זכר — Vokalisation unsicher. — Die Inschrift stammt aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, gefunden wurde sie von Pognon und von demselben veröffentlicht und besprochen in dem Werke: Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris 1907/8. Ferner wurde sie behandelt von Lidzbarski, Eph. III, 1ff., wo Anm. 2 die weitere Literatur vermerkt ist.

Das Denkmal Zakir's ist dem Gotte אלהי[1] gewidmet, der wohl eine besondere Beziehung zu Zakir's Reich und Hauptstadt hatte, als der die Geschicke beherrschende Gott aber erscheint Beʿēlšemajin (בעלשמין). Er hat Zakir über Ḫazrak (חזרך) eingesetzt. Zu ihm betet er, da er durch die Coalition Benhadad's bedrängt ist, von ihm wird er erhört und errettet. Beēlšemajin überragt an Macht offenbar אלהי und scheint überhaupt die Rolle eines über dem lokalen Pantheon stehenden höchsten Gottes zu spielen. Außer ihm und אלהי werden von Zakir noch Šamš und Sahr und „die Götter des Himmels" und „die Götter der Erde" genannt. Wenn also auch von Monotheismus keine Rede ist, so sieht man doch, wie sich für das religiöse Denken die Gestalt des Himmelsherrn aus dem übrigen Pantheon heraushebt.

Auch in Phönizien und Palmyra nimmt er später eine isolierte Höhe ein. Auf der Inschrift von *Umm-el-ʿawāmīd*[2] (132 v. Chr.) weiht ihm ʿAbd-ēlim ein Tor und Türflügel. Lidzbarski betont, daß sowohl in den älteren punischen Texten aus dem 3.—2. Jahrhundert v. Chr. wie in dieser Inschrift außer Baʿalšamēm ein anderer Gott nicht genannt wird „und der monotheistische Zug in ihr besonders auffällt". Vielleicht ist es auch nicht ganz zufällig, daß der Weihende auf der Inschrift den Namen ʿAbdēlīm = „Knecht Gottes" führt, wobei, wie wir noch sehen werden, der Plural ēlīm im ganz allgemeinen Sinne gebraucht ist. Möglich, daß sich aus der Suprematie Beʿēlšemajin's, wie wir sie in der Inschrift Zakir's finden, die Tendenz zu einer Monarchie dieses Gottes entwickelte.

Von Interesse ist jedenfalls die Nachricht des Philo von Byblos, die Ureinwohner von Phönizien, Genos und Genea hätten bei großer Hitze zur Sonne gebetet, die sie für den einzigen Himmelsherrn gehalten und Beelsamēn genannt hätten[3].

---

[1]) Die Erklärung dieses Namens s. S. 88f.

[2]) CIS I, 7; Lidzbarski, NE 418f.

[3]) Die Stelle lautet (bei J. C. Orelli, Sanchoniathonis Berytii fragmenta, Lips. 1826, 14s.; C. Müller, Fragmenta historiorum graecorum, Paris 1849, III, 565s.): *αὐχμῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας ὀρέγειν εἰς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἥλιον. τοῦτον γάρ, φησι, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι.*

Naturgemäßer wäre es freilich gewesen, bei der Hitze zum Regengott Hadad zu beten.

Bei den Palmyrenern ist Baʿalšamēm der Gott des Universums geworden. Dort führt er regelmäßig den Beinamen מרא עלמא „Herr der Welt" oder „der Ewigkeit"[1]. Es wechselt damit die Bezeichnung מרא כל „Herr des Alls"[2]. Auf der griechisch-palmyrenischen Bilinguis von eṭ-Ṭajjibe (August 134 n. Chr.) wird לבעל שמין מרא עלמא durch *Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ* wiedergegeben. Die gewöhnliche Meinung, daß sich die auf palmyrenischen Altären sehr häufig wiederkehrende Weiheformel לבריך שמה לעלמא טבא ורחמנא „dem, dessen Name in Ewigkeit gepriesen sei, dem Guten und Barmherzigen", auf ihn bezieht, bestreiten Lidzbarski[3] und Baudissin[4], sie sehen darin vielmehr den palmyrenischen Bēl (בל), der dort als Sonnengott aufgefaßt wurde. Dieser Ausdruck, der auf verschiedenen Bilinguen durch

---

[1]) J. Mordtmann, MVAG 1899, 1, 43; Cumont, Orient. Relig. 298 Anm. 80. Nach Cumont (a. a. O. 152) geht die Erkenntnis des Begriffs der Ewigkeit auf die Beobachtung des gleichmäßigen, ohne Anfang und ohne Ende fortgesetzten Laufes der Gestirne durch die Chaldäer zurück. „Ein astronomisch gebildeter Clerus mußte daher den Baal, welcher ‚der Beherrscher des Himmels' ist, als ‚den Herrn der Ewigkeit' oder den, ‚dessen Name gelobt wird in Ewigkeit' auffassen, und es kann uns nicht überraschen, daß diese Titel in den semitischen Inschriften beständig wiederkehren". Daß die Babylonier ihren Göttern Universalität der Macht und ewiges Leben, die nach Cumont korrelative Begriffe sind, zuschrieben, kann nicht geleugnet werden, allein für den von Cumont entwickelten Gedankengang dürften schwerlich Zeugnisse aus den babylonischen Urkunden zu gewinnen sein. Er beruft sich auch nur auf griechische und römische Schriftsteller (297 Anm. 76). Der Ausdruck „Herr der Ewigkeit" und „gepriesen sei sein Name in Ewigkeit" dürfte mit Lidzbarski (Eph. I, 256. 258) eher auf jüdischer Entlehnung beruhen. Nach Gen. 21, 33 rief Abraham Jahwe in Be'erseba' als *ēl ólām* an. Gunkel, Kommentar zur Genesis[3] 236 sieht darin den Namen des vor Jahwe in Be'erseba' verehrten Numens, der in Israel auch für Jahwe beibehalten wurde. Die Vorstellung der Ewigkeit Gottes hat sich im A. T. gerade im Zusammenhang mit dem Namen Jahwe = „der Seiende" im Sinne von „der Beständige" schon sehr frühzeitig entwickelt. Darüber Näheres in dem Kapitel über Jahwe.

[2]) Lidzbarski, Eph. II, 297. [3]) Eph. I, 256.

[4]) REPThK II, 339.

Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ übersetzt wird[1], weist auf starken jüdischen Einfluß hin[2].

Der „Himmelsherr" tritt uns zuerst bei den Aramäern entgegen, allein wo er ursprünglich heimisch war, läßt sich nicht mehr ausmachen, da er ja auch in Phönizien schon im 7. Jahrhundert nachweisbar ist. Die Verehrung eines Gottes mit diesem allgemeinen Namen kann hier und dort ihren Ursprung haben; es ist sehr wohl möglich, daß sich der Name nicht überall und zu allen Zeiten auf die gleiche Gottheit bezog. Die Wiedergabe durch *Ζεὺς Κεραύνιος* sieht in ihm einen Blitz- und Donnergott. Damit tritt er in Beziehung zu Hadad, dem aramäischen Wettergott, für den der Name vielleicht ursprünglich Beiname war, um schließlich auch als besondere Gestalt gefaßt zu werden. Da der Hadadkultus in ganz Vorderasien und besonders in der Amarnazeit in Phönizien verbreitet war, wo er als der Gott von Amurru, der Baʿal schlechthin galt, so war überall die Grundlage für den „Himmelsherrn" gegeben.

Nicht ganz abzuweisen ist die bereits erwähnte Nachricht Philo's von Byblos, daß der Himmelsbaʿal die Sonne gewesen sei, wenn wir uns an die große Bedeutung des Sonnenkultes in ganz Vorderasien erinnern, sowie an die auch für Syrien hergestellte Verbindung Hadad's mit Šamaš, eine Verbindung, die wir ja auch bereits in Assyrien vorgefunden hatten. Hadad wird wie wir gesehen haben, auch mit Anu, dem babylonischen Himmelsgotte, verknüpft. Wenn der Himmelsherr auch schwerlich der personifizierte Himmel war, so hat er doch etwas von der Hoheit Anu's an sich. Auch dessen universellen Charakter nimmt er an. Verschiedene babylonische Götter werden als „Herr des Himmels und der Erde" bezeichnet. Auch Ahuramazda wird in der Achämenidenzeit mit Baʿalšamēm identifiziert[3].

Die verschiedenen lokalen Baʿale konnten natürlich ruhig neben und unter dem Himmelsbaʿal bestehen, ohne daß man das gegenseitige Verhältnis näher präzisierte. Als Spender der

---

[1]) Baethgen, Beiträge 82 f., J. Mordtmann, MVAG 1899, 1, 43.

[2]) Lidzbarski, Eph. I, 256.

[3]) Vgl. Cumont, Orient. Religionen 296 Anm. 70.

Fruchtbarkeit wirkten sie ja zusammen. Daß aber der Himmelsba'al die ursprüngliche Einheit der Ba'ale sei, der sich mit der Entstehung der Vielheit der sozialen Gruppierungen in die zahlreichen einzelnen Ba'ale zerlegt habe, daß er also möglicherweise auf einen ursprünglichen Monotheismus hinweise[1], ist eine in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht begründete Theorie. Daß die vorderasiatischen Völker von alters her auch den Himmel einem besonderen „Herrn" unterstellten, ist ebenso naturgemäß wie die aus der Zakir-Inschrift ersichtliche Tatsache, daß dieser Himmelsherr einen besonders hohen Rang einnahm. Aber da der Name nicht konkret ist und der Himmel den Begriff der Hoheit in besonderem Maße in sich schließt, so verband sich mit dem Himmelsherrn leicht die Vorstellung einer unsichtbaren, über den konkreten Erscheinungen stehenden und diese beherrschenden Gottheit. Daher darf es nicht wundernehmen, daß auch die Juden der Perserzeit gerade den Heiden und besonders den Persern gegenüber, wie die Bücher Esra und Daniel sowie die Papyri von Elephantine beweisen, Jahwe als den „Gott oder Herrn des Himmels" bezeichnen[2]).

3. Die Aramäer und Hettiter.

Durch das Drängen der Assyrer nach dem Westen wurden ihnen die Aramäerstaaten bald untertan. Die Sendschirli-Inschriften bezeugen neben der politischen auch die völlige kulturelle Abhängigkeit der Könige von Šam'al und Ja'di von Assur. Die Kalumu[3]-, die Panammu[4]- und die Barrekub-Inschrift gewähren uns einen interessanten Einblick in das eifrige Bestreben dieser Könige, sich des assyrischen Schutzes zu versichern und treue Knechte ihrer Herrn, unter denen besonders Tiglatpilesar erwähnt wird, zu sein. Die Sprache der Inschriften ist in der älteren Zeit kanaanäisch (Kalumu), Zakir dagegen schreibt im wesentlichen aramäisch. Der Stil dieser ältesten Versuche, aramäisch zu schreiben, ist natürlich ganz von auswärtigen Vor-

[1]) Vgl. Lagrange, Études [2] 89.

[2]) Lidzbarski, Eph. I, 250 sind die Stellen besprochen.

[3]) 2. Hälfte des 9. Jahrh. Nach Z. 7/8 erkaufte Kalumu den assyrischen Schutz.

[4]) 2. Hälfte des 8. Jahrh.

bildern abhängig, insbesondere tritt der Einfluß des assyrischen Hofstils unverkennbar zutage.

Auf der Inschrift des Kalumu[1] zeigt trotz der kanaanäischen Sprache die Kleidung, die Haar- und Barttracht des Reliefs, das den König darstellt, assyrischen Stil. Auch die Götterembleme sind assyrisch: die spitze Hörnermütze, die geflügelte Sonnenscheibe und die Mondsichel. Ein weiteres Symbol, das einen Pferdezaum[2] darstellt, hat sich auf assyrischen Denkmälern noch nicht gefunden. Möglich, daß ursprünglich auch noch der fünfstrahlige Stern im Ringe, das Symbol der Ištar-Astarte wie auf der Inschrift Barrekub's vorhanden war, bei dem jetzigen Zustand der Stele ist davon aber nichts mehr zu sehen. Die Fluchformel am Ende zeigt deutlich das assyrische Vorbild.

Erwähnt wird auf der Inschrift ein „Baʿal-Ṣemed (בעל צמד), (der Gott) des Gabbar" (אש לגבר), ein „Baʿal-Ḥammān (בעלחמן)[3], (der Gott) des Bmh" (אש לבמה) und „Rekubel (רכבאל), der Herr des (oder meines) Hauses" (בעל בת). Baʿal-Ṣemed ist „der Herr des Gespanns"[4]. Bekanntlich ist es der Sonnengott, der auf seinem Wagen über den Himmel fährt. Auf dem Felsenrelief von Maltaja steht Šamaš auf einem angeschirrten Pferde. Auch an die 2 Kön. 23, 11 erwähnten Sonnenrosse und Sonnenwagen im Tempel zu Jerusalem ist zu erinnern. Daß dieser Gott dann auch als Schutzgott des Kriegswagens galt, wäre ja durchaus entsprechend[5]. Auf den „Gespann-Baʿal"

---

[1]) Mitteilungen aus den orient. Sammlungen der königl. Museen zu Berlin Heft XIV. Ausgrabungen in Sendschirli IV. Behandelt wurde die Inschrift von E. Littmann, SBA LV, 976—85; Peiser, OLZ XIV, 540ff.; Lidzbarski, DLZ XXXIII, 92ff.; G. Hoffmann, ThLZ XXXVII, 5ff.; vgl. auch Brockelmann, SBA LIII, 1142ff.; Hehn, BZ X, 113ff.

[2]) Über dieses Symbol s. m. Ausführungen BZ X, 115f.

[3]) Auf der Inschrift ist kein Punkt zwischen בעל und חמן, was allerdings zufällig sein kann wie in anderen Fällen.

[4]) E. Meyer bei Littmann a. a. O. 985 vermutet in Baʿal-Ṣemed den Schirmgott des Rossegespanns am Kriegswagen des Königs.

[5]) Welche Funktionen man dem „Gespannbaʿal" zudachte, läßt sich aus dem Namen allein nicht sicher erschließen. Man denke nur daran, daß auch Jahwe auf einem Thronwagen daherfährt, also ev. auch als Herr des Wagens hätte bezeichnet werden können.

sowie auf Rekubel, dessen Name etwa „Reit- oder Fahrgott" bedeutet (von רכב reiten, fahren), bezieht sich offenbar der Pferdezaum, der als Göttersymbol an der Spitze der Inschrift angebracht ist. Baʿal Ḫammān ist uns als phönizischer Sonnengott bereits geläufig. Rekubel ist auch auf der Stele von Ördekburnu sowie in der Hadad- nnd Panammu-Inschrift genannt.

Auf der zweifellos einer sehr alten Zeit zugehörigen, mit aramäischen Schriftzeichen ähnlich denen von Sendschirli geschriebenen Inschrift von Ördek-burnu[1] werden nach Lidzbarski die Götter Rekubel (Z. 5. 7.) und שמש (linker Rand) erwähnt, wobei einmal hinter dem einen und einmal hinter dem anderen Namen noch אלה „Gott" beigefügt ist. Als Symbole sind angebracht: Links die Mondsichel, rechts die Sonnenscheibe und der Pferdezaum[2], der sich auch auf der Inschrift Barrekub's und Kalumu's findet.

Auf allen diesen Denkmälern treffen wir die Embleme der Hauptgestirne genau wie in Assyrien, sodaß die Abhängigkeit in die Augen springt, wenn auch überall Eigenes mit Fremdem gemischt ist.

Der Hauptgott der Aramäer, Hadad, der Baʿal des Westlandes, entspricht dem assyrisch-babylonischen Adad-Rammān[3] und ist der beste Zeuge für den engen Zusammenhang Babyloniens und Assyriens mit Aram. Das erste Element des Namens seiner Gemahlin Atargatis entspricht dem Namen Ištar.

---

[1]) Ördek-burnu liegt in der Nähe von Sendschirli. Auf der Stele ist ein Totenmahl dargestellt. Der Stein befindet sich jetzt im Museum zu Konstantinopel. Die Inschrift wurde zuerst von Peiser mitgeteilt (OLZ I, Heft 1), von Lidzbarski, Eph. III, 192 ff. Taf. XIII—XV neu veröffentlicht und nach sorgfältiger Prüfung für nichtsemitisch erklärt. Eine vollständige Übersetzung war nicht möglich. Eine Reproduktion der Stele bietet auch von Luschan in den Ausgrabungen in Sendschirli IV, 329.

[2]) Nach v. Luschan sind zu beiden Seiten des Pferdezaumes große sternförmige Rosetten zu sehen. Dazu glaubt er noch eine dritte Rosette bemerkt zu haben, die aber auch ein anderes Symbol sein kann. Offenbar handelt es sich aber um Sonne und Mond.

[3]) Er wurde bereits im Zusammenhang mit diesem behandelt s. oben 87 ff.

Sie gilt wenigstens in der späteren Zeit als „die syrische Göttin" (*Συρία θεά*, dea Syria) schlechthin.

Auch dem Namen des Gottes אלהר auf der Inschrift Zakir's von Hamath und Laʿaš liegt nach der wahrscheinlichsten Deutung das babylonische *Ilumir* zu Grunde[1]. Außer אלהר und בעל שמין werden noch שמש und שהר, Sonne und Mond, auf der Inschrift (linke Seite Z. 24) genannt.

Die in Sendschirli gefundene, allerdings keine hohe Stufe der Kunst verratende Doleritstatue Hadad's aus dem Anfang des achten Jahrhunderts, die sich jetzt im Berliner Museum befindet, stellt den Gott als bärtigen Mann dar. Er trägt eine Mütze, wie sie schon in alter Zeit bei der Darstellung der babylonischen Götter gebräuchlich war. Sie weist den bei den assyrisch-babylonischen Göttern regelmäßigen Hörnerschmuck auf[2]. Außer Hadad treten in der Hadad- und Panammu-Inschrift regelmäßig noch auf Rešeph und Arq-Rešeph, den wir als Sonnengott von Phönizien kennen, שמש, die Sonne, Ēl und Rekubēl[3]. Auf der Hadad- und Panammu-Inschrift wird שמש regelmäßig an der letzten oder vorletzten Stelle erwähnt. שמש nahm also selbst keine besonders hervorragende Stellung ein, aber er gehört doch überall zu den besonders zu nennenden Gottheiten des Landes. Unter den Emblemen bildet das seine den Mittelpunkt.

Die Reliefs auf den Orthostaten der von J. Garstang[4] im Herbste 1908 in Saktsche-Gözü, 25 km nordöstlich von

---

[1]) S. oben 89.

[2]) Ein in Sendschirli aufgefundenes und im Museum zu Konstantinopel aufgestelltes, in seinem Stile an die Hadad-Statue erinnerndes Götterstandbild ist neuerdings bekannt geworden, v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV, 362ff. Eine fast 3 m hohe Statue steht auf einem Sockel, der von zwei Löwen, die ein bärtiger Mann zusammenhält, gebildet wird. Während man bisher bloß Reliefdarstellungen auf Tieren stehender Götter kannte, erscheint hier eine freistehende Gestalt auf zwei Löwen und einem Manne als Basis. Ob der Gott auch Hadad ist, ist wohl einstweilen nicht feststellbar.

[3]) Vgl. Hadad-Inschrift Z. 2f., 11, 18; Panammu-Inschr. Z. 22.

[4]) J. Garstang, Excavations at Sakje-Geuzi, in North Syria, preliminary report for 1908, Annals of Archaeology and Anthropology Vol. I (1908) 97ff.

Sendschirli, ausgegrabenen Palastfront bestätigen gleichfalls die völlige Abhängigkeit des aramäischen Künstlers von den assyrischen Vorbildern[1]. Unter den Reliefs der Torwand begegnet uns ein geflügelter Löwe mit Menschenkopf, der eine Mütze nach assyrischer Art, gekräuselte Locken und Bart trägt[2]. Hinter ihm steht ein Priester in langem, gefaltetem Gewande[3]. Auch die beiden Eunuchen, der eine mit Sprengwedel und Schweißtuch ausgerüstet, der andere mit dem Falken und dem Beizebeutel, versetzen uns mitten in die Kunst der assyrischen Paläste[4]. Ebenso ist der geflügelte Greif[5] mit Geierkopf, der in der einen Hand eine Frucht, in der anderen einen Korb trägt, eine in den assyrischen Palästen häufige Darstellung.

Besondere Aufmerksamkeit aber verdient schon als Komposition an sich der stilisierte über einer stilisierten Palme als Lebensbaum schwebende Sonnenadler, den zwei Männer an Bändern festhalten um, wie von Luschan[6] bemerkt, „das Reifen der Früchte zu beschleunigen". Der Sonnenadler, wie man vielleicht besser von dem Mittelding zwischen Vogel und Scheibe sagt, weist auf unmittelbaren assyrischen Einfluß hin[7]. Zwischen den ausgespannten, mit je vier Reihen langer Schwungfedern ausgerüsteten Flügeln, die die Strahlen des Sonnengottes versinnbilden, befindet sich in der Mitte eine Rosette, um die sich unten eine Art Halbmond legt. Rings herum sind die Flaumfedern der Schenkel, die Schwanzfedern und die Fänge angedeutet. Ähnliche aber einfachere Formen zeigt die geflügelte Sonnenscheibe auf der im Berliner Museum befindlichen

---

[1]) Vgl. auch F. v. Reber, Die Stellung der Hethiter in der Kunstgeschichte, SB d. k. bayer. Ak. d. Wiss. 1910, 111.

[2]) Garstang a. a. O. pl. XL, Nr. 5. [3]) A. a. O. Nr. 6.

[4]) A. a. O. Nr. 7 und 8. [5]) A. a. O. pl. XLI, Nr. 11.

[6]) Ausgrabungen in Sendschirli 360.

[7]) Während Garstang in seinem vorläufigen Bericht über die Ausgrabungen die Denkmäler als hettitisch bezeichnete (Annals of Arch. and Anthrop. I, 110), schließt Messerschmidt (OLZ XII, 378) aus der völligen Übereinstimmung der Reliefs und der architektonischen Anlage dieser Denkmäler mit denen von Sendschirli auf aramäische Kunst. Die Übereinstimmung mit Sendschirli springt in der Tat unmittelbar in die Augen. (Vgl. auch v. Reber, a. a. O. 111.)

Löwenjagd von Saktschegözü[1]: in der Mitte eine von einem Ring umschlossene Scheibe, Flaumfedern, eine Reihe Schwanz-, zwei Reihen Schwungfedern. Verwandt damit ist auch die geflügelte Scheibe (eigentlich ist es eine Rosette) auf dem Grabrelief der aramäischen Königin von Sendschirli. Die Ähnlichkeit mit der geflügelten Sonnenscheibe auf der Asarhaddonstele von Sendschirli, der Sargonstele und dem Felsenrelief Asarhaddon's von Nahr el-Kelb[2] ist jedoch gleichfalls unverkennbar. Die letzteren sind nur eine einfachere Form der Darstellung von Saktschegözü. Messerschmidt erinnert bereits daran, daß die zwei Männer mit der Palme in der Mitte, die wie auf dem Relief von Saktschegözü die geflügelte Sonnenscheibe halten, wiederholt auf assyrischen Siegelzylindern vorkommen, z. B. bei Perrot-Chipiez, Histoire de l'art II, 685 Nr. 343: In der Mitte der Lebensbaum mit je sieben in Blüten endigenden Zweigen auf beiden Seiten, darüber schwebt ein Gott in einem Ringe, der links, rechts und unten mit je zwei Reihen Federn ähnlichen Strahlen umgeben ist.

Es sei hier auch gleich auf die wesentliche Einheit der religiösen Anschauungen der Hettiter mit denen der Aramäer und Kanaanäer hingewiesen.

Daß der hettitische Hauptgott Tešub mit Hadad wesenseins ist und demgemäß wie dieser in den Briefen Tušratta's an Amenophis III. IM geschrieben wird, wurde bereits bemerkt[3]. Ein in Sendschirli gefundenes Relief stellt ihn mit einem Hammer in der hocherhobenen Rechten und einem geißelartig geformten Blitzbündel in der Linken dar[4]. Ein ganz ähnliches Relief hat Koldewey in Babylon gefunden, das wohl aus Nordsyrien dahin verschleppt wurde[5].

Šamaš wird in einem Briefe Tušratta's an Amenophis III.

---

[1]) K. Humann und O. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien (1890) Taf. XLVI; v. Reber, a. a. O. 110.

[2]) Ausgrabungen in Sendschirli 18. 20, ferner oben 91.

[3]) S. oben 87.

[4]) Ausgrabungen in Sendschirli 218f., Taf. XXXVIII.

[5]) A. a. O. 219. Vgl. die beiden Reliefs neben einander bei A. Jeremias, ATAO[2] 112.

zweimal neben Ištar genannt[1]. Der König der Ḫatti Subbiluliuma wird ebenso wie Pharao als „Sonne" bezeichnet[2].

Auch auf hettitischen Denkmälern begegnet uns der Sonnenadler, allerdings in starker Anlehnung an die ägyptische Form. So ruht z. B. die geflügelte Scheibe als Baldachin auf zwei Säulen[3] über der Aedicula des Felsenreliefs von Jasili-kaya (Boghaz-köi)[4]. Die beiden am Ende aufgebogenen Flügel bestehen aus drei Reihen Federn, zwischen den Flügeln ist ein Ausschnitt, in dem ein achtstrahliger Stern in einem Ring angebracht ist; über diesem sieht man einen ähnlichen, etwas größeren Stern. Als Denkmal des auch bei den Hettitern gepflegten Mondkultes darf ein anderes Relief aus Jasili-kaya betrachtet werden[5]. Zwei halb tierische, halb menschliche Wesen, die, wie Puchstein bemerkt, an babylonische Gilgameš- und Engidu- (Eabāni)-Gestalten erinnern, tragen auf ihren hoch erhobenen Armen die Mondsichel.

Ištar genoß bei den Bewohnern des Mitanni-Landes besondere Verehrung. Während in den Amarnabriefen Tešub wiederholt mit Amon, dem Gotte des Amenophis angerufen wird (Knudtz. 19, 15. 75; 20, 74; 27, 85), finden wir 19, 24 Ištar und Amon ebenso vereinigt. 20, 25 wird Ištar von Tušratta „die Herrin [der Herrinnen"] genannt. 23, 26 nennt er sie „die Herrin des Himmels", 23, 31 schreibt er: „Ištar ist für mich mein Gott". 23, 13 ff. sagt „Ištar von Nineve, die Herrin der Länder allesamt: ‚Nach Ägypten, dem Lande, das ich liebe, will ich gehen' ". Daraus folgt, daß man das Gefühl hatte, daß die Ištar Tušratta's dieselbe sei wie die Nineve's, und daß sie Tešub an Macht und Würde gleichberechtigt zur Seite stehe[6].

---

[1]) Knudtz. 21, 15. 18; vgl. ferner 20, 76. [2]) MDOG Nr. 35, 32.

[3]) Diese dürften wohl auch als Lebensbaum gedacht sein.

[4]) Bei Humann-Puchstein, Reisen 65 f.; Atlas Taf. IX; Messerschmidt, Corp. inscr. Hettiticarum Taf. XXVII f.; v. Reber, a. a. O. 64.

[5]) Humann-Puchstein, Reisen 57; Atlas Taf. IX.

[6]) Am Osttore der hettitischen Hauptstadt Boghaz-köi glaubte man das Bild einer Amazone gefunden zu haben. Man hielt das Relief zuerst zutreffend für das Bild eines Königs, aber eine angeblich genauere Untersuchung führte Miss Dodd zu der Behauptung, daß es sich um einen weiblichen Krieger handle. (S. die Besprechung von Sayce, PSBA XXXII, 25.) Sayce sieht in diesem Funde die Bestätigung seiner bereits

Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die verschleierte Ištar, die Frh. v. Oppenheim im Tell Halaf ausgegraben hat[1]. Der Finder rechnet die Denkmäler dem Bereiche der hettitischen Kunst zu, allein er macht auch auf die „weitgehende Ähnlichkeit mit den hettitischen Funden von Sendschirli" (Tell Halaf 29) aufmerksam. Auch der Zusammenhang mit der assyrischen Baukunst läßt sich nicht verkennen. Nordsyrien stand sowohl unter aramäischem und hettitischem wie assyrischem Einfluß, eine selbständige Kunst hat sich hier nicht entfaltet, wenn sich auch gewisse eigenartige Formen herausgebildet haben. Der Gott, der auf einer Platte[2] dargestellt ist, trägt in der ausgestreckten Linken eine bumerangartige Waffe, die sich wiederholt in Sendschirli findet; die gleichfalls erhobene Rechte hält ein Keule mit einer Kugel oben. Er hat einen Bart und gekräuselte Locken, auf dem Kopfe sitzt die Hörnermütze und die Federkrone, die wir in Babylonien und Assyrien regelmäßig als göttliches Attribut finden[3]. Die Figur macht den Eindruck, als habe sie ein ungeschickter in Assyrien gebildeter Künstler gefertigt.

Der geflügelte Löwe mit Menschenkopf, Stierhörnern und langen Locken[4] bildet eine gewisse Analogie zu den die assyrischen Palasteingänge flankierenden Genien, die ja auch phantastisch, wenn auch mit größerer Kunstfertigkeit, komponiert sind. Ihn auf Nergal als die Wintersonne zu deuten[5], scheint mir zu weit zu gehen, ebenso fehlen für die Deutung des pfeilschießenden Jägers als Symbol der Sonne die Anhaltspunkte[6].

---

in seinen hettitischen Studien ausgesprochenen Meinung, daß die griechischen Amazonen hettitischen Ursprungs seien. Man hätte vielleicht an die kriegerische Ištar denken können. Die neuestens erfolgte genaue Reproduktion und Beschreibung des Reliefs bei O. Puchstein, Boghasköi. Die Bauwerke (hrsg. unter Mitwirkung von H. Kohl und D. Krencker, Leipzig 1912) schließt jeden Zweifel aus, daß die Gestalt einen bartlosen König in kriegerischer Rüstung vorstellt. Vgl. die Beschreibung a. a. O. 68 ff. und dazu Taf. 18 f.

[1]) Max Frh. v. Oppenheim, Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin, AO X, 1; A. Jeremias, ATAO [2] 109.

[2]) Abbildung 7 S. 17. [3]) Vgl. v. Oppenheim, a. a. O. 31.

[4]) A. a. O. 19 Abb. 9. [5]) v. Oppenheim 37.

[6]) Es wäre etwa an Rešeph ḫeṣ „R. des Pfeiles" (vgl. oben 110 f.) zu denken.

Ḥarran ist als Hauptkultort des assyrisch-babylonischen Gottes Sin bekannt. Er ist der „Herr von Ḥarran" (בעל חרן). Auf einem Orthostaten der Ostecke des Palastes von Sendschirli[1] ist Barrekub auf seinem Throne sitzend, mit einer Blume in der linken Hand, dargestellt, vor ihm steht ein Beamter mit einer Art Buch unter dem Arm und einem Schreibzeug in der linken Hand, in der Mitte oben zwischen dem König und seinem Diener ist die Sichel des Halbmondes mit Schwarzmond angebracht, aber merkwürdigerweise befindet sich an dem Halbmond ein nach unten gerichteter Stiel, neben dem rechts und links zwei Quasten herabhängen. Rechts neben dem Halbmond steht die Inschrift מראי בעל חרן „Mein Herr ist der Baʿal von Ḥarran". Auf der Bauinschrift Barrekub's sehen wir die geflügelte Sonnenscheibe, Halbmond mit Schwarzmond, Hörnermütze, Pferdezaum und den fünfstrahligen Stern im Ringe[2]. Auf die eventuelle Abhängigkeit des Mondkultes Ḥarran's von Babel soll hier kein Gewicht gelegt werden, sondern bloß auf die wesentliche Übereinstimmung der religiösen Auffassung.

Daß auch in Ḥarran neben dem Hauptgotte Sin die anderen Gestirne, insbesondere die Sonne, verehrt wurden, bedarf keiner besonderen Hervorhebung.

Auf der ersten Inschrift von Nērab[3] Z. 9 wird שמש ebenfalls erwähnt, allerdings nach שהר, dem Mondgotte. Nach ihm werden in derselben Zeile noch aufgeführt נכל, worin man die assyrische Nin-gal, die Gemahlin des Mondgottes, wiedererkannt hat, und נשך, das den assyrischen Feuergott Nusku bezeichnet. Sahr, Nikkal und Nusku werden auch auf der zweiten Inschrift von Nērab Z. 9 genannt, wir sehen uns also bei der Lektüre dieser Texte ganz in das assyrische Milieu versetzt. Auch der Name des Priesters, auf den sich die erste Inschrift bezieht, שנזרבן, *Sin-zēr-bān* = „Sin schafft Nachkommenschaft" ist durchaus assyrisch.

[1]) Ausgrabungen in Sendschirli Taf. LX und S. 346 ff.

[2]) Vgl. oben 122 f. über die Symbole der Stele von Ördek-burnu und der Inschrift Kalumu's.

[3]) Die beiden Inschriften von Nērab stammen aus dem 7. Jahrh. v. Chr. (Lidzbarski NE 445).

Daß sich die bildlichen Darstellungen auf der (aramäischen) Inschrift von Teima (im Norden Arabiens) engstens an den assyrischen Stil anlehnen, ist anerkannt[1]. Über dem Bilde des Gottes Ṣalm (צלם), der in langer assyrischer Gewandung mit der Tiara auf dem Haupte dargestellt ist, schwebt die sich so häufig findende geflügelte Sonnenscheibe. Daraus geht hervor, daß die Sonne auch hier das allgemeine Symbol der Gottheit ist, oder daß der dargestellte Gott selbst solaren Charakter hat, jedenfalls aber war der Sonnenkult hier heimisch. Über die Natur und Herkunft des Gottes Ṣalm wissen wir leider nichts Näheres. צלם kann „Bild" bedeuten, aber auch mit der Wurzel צלם „dunkel" zusammenhängen. Auf den ersten Blick erscheint es als eine etwas starke Contradictio, daß unter die leuchtende Sonnenscheibe der dunkle Gott gesetzt sein soll. Den Namen *ṣalmu* trägt, worauf Zimmern[2] bereits hingewiesen hat, der Planet Kēvan-Saturn. Das Wort *ṣalmu* wird mit einem Ideogramm geschrieben, das unzweifelhaft „dunkel" bedeutet, allein II R 49, 3, 42 steht neben dem Ideogramm für Saturn auch das für Sonne. Zimmern hat ebenfalls bereits bemerkt, daß *ṣalmu* auch die Sonne bezeichnet, und zwar sowohl, wie es scheint, in der Bedeutung „dunkel" wie in der Bedeutung „Bild". Auch daß sich sonst in der keilinschriftlichen Literatur Stellen finden, an denen *ṣalmu* in einen Gottesnamen überzugehen scheint, sowie das Vorkommen eines Gottes Ṣalmu in Eigennamen hat Zimmern betont. Auf den engen Zusammenhang zwischen Sonnen- und Planetenkult in Babylonien wurde oben[3] hingewiesen. Hier sei auch nochmals an den babylonischen Eigennamen *Ēa-ṣalam-ilāni* (oder *ili*) „Ea ist das Bild Gottes" und an den Namen des Tamūz „Ea-Bild" erinnert. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß dieser in der Oase Teima als Hauptgott verehrt worden wäre. Als Vegetationsgott stand er in Beziehung zur Sonne. An dem Zusammenhang des Kultes von Teima mit Assyrien besteht um so weniger ein Zweifel, als der Name des Gottes שהרא (Z. 2) den Namen des babylonischen Mondgottes Sin enthält

[1]) Zimmern KAT[3] 475; Lagrange, Études[2] 502.

[2]) KAT[3] 475 f. [3]) S. 37.

und der Personenname צלמשזב (Z. 9. 11. 21) sichere Anlehnung an das Assyrische aufweist. In אשירא dürfte mit Lagrange Ašērā zu sehen sein, ohne daß jedoch damit eine direkte Beziehung zur kanaanäischen Ašērā behauptet wäre.

4. Palmyra.

Palmyra war zu verschiedenen Zeiten aramäischen und arabischen Einflüssen unterworfen, das entscheidende Gepräge aber hat die dortige Religion von Assyrien aus erhalten. Die astralen Gottheiten beherrschen das Pantheon[1], unter ihnen aber nimmt die Sonne die erste Stelle ein. Daß die Sonnenverehrung nach den uns überlieferten Inschriften in Palmyra so sehr dominierte, hängt wohl damit zusammen, daß die Inschriften fast alle aus der römischen Kaiserzeit stammen, wo sich der ganze Kult auf den Sol invictus konzentriert hatte. Die anderen Götter waren natürlich nicht formell beseitigt.

Die Hauptgötter Palmyra's, die *θεοὶ πατρῷοι*, sind ʿAglibōl (עגלבול) und Malachbēl (מלכבל), der Mond und die Sonne. An erster Stelle wird zwar in der Regel ʿAglibōl, der Mond, genannt, allein Lidzbarski[2] betont unter Berufung auf die Söldnerinschrift, in welcher ein Altar „dem Malachbēl und den Göttern Tadmor's" geweiht wird, daß Malachbēl an der Spitze der einheimischen Götter stand. Daß ʿAglibōl in der Regel[3] vorausgeht, wenn die beiden Götter zusammen genannt werden, erklärt er aus dem alten Brauch des Orients, den Mond vor der Sonne zu nennen. Das ist ja auch echt babylonisch. Von Wichtigkeit ist, daß in der lateinischen Wiedergabe der aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. stammenden Inschrift für „dem Malachbēl und den Göttern von Tadmor" einfach „Soli sanctissimo sacrum" steht. Es liegt hier also eine Gleichsetzung des Pantheons mit der Sonne und ein Beispiel für den solaren Monotheismus, den F. Cumont für die römische Kaiserzeit nachgewiesen hat[4], und auf den wir noch zurückkommen

[1]) Das palmyrenische Pantheon ist zusammengestellt bei J. Mordtmann, Palmyrenisches, MVAG 1899, 1, 38ff.

[2]) Eph. I, 255. [3]) Die Zakir-Inschrift nennt שמש vor שחר.

[4]) La théologie solaire du paganisme romain (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres T. XII, 2. partie, Paris 1909).

werden, vor. Der palmyrenische Opferaltar im kapitolinischen Museum in Rom ist mit solaren Emblemen geschmückt[1]. Oberhalb der lateinischen Inschrift steht ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen, auf denen die Büste eines Jünglings ruht, dessen Haupthaare in sieben Strahlenspitzen auslaufen. Die Haare erscheinen fast wie Flammen. Die Strahlenspitzen umrahmt ein Ring, der auf den Schultern des Jünglings steht. Von der Brust ist nur wenig vorhanden, den ganzen Raum nimmt das Strahlenhaupt und der Adler ein. Es ist eine eigentümliche Mischung von menschlich gedachter Persönlichkeit, Adlersymbol und Sonnenscheibe[2]. Über der palmyrenischen Inschrift, auf der anderen Seite, ist der Sonnenwagen zu sehen, der mit vier geflügelten Greifen bespannt ist. Der Sonnengott in reichem Lockenhaar mit einem Zepter in der Hand besteigt den Wagen, während ihm eine Siegesgöttin einen Kranz aufsetzt. Auf der Rückseite ist eine Früchte tragende Zypresse dargestellt, aus der ein Jüngling hervorschaut, der ein Lamm auf dem Rücken trägt. Die Zypresse ist offenbar als Lebensbaum beigefügt, ebenso ist das Lamm Symbol des Lebens.

Natürlich darf man die Auffassung des 3. Jahrhunderts n. Chr. nicht ohne weiteres in das 8. und 9. Jahrhundert v. Chr. übertragen. Trotzdem kann kein Zweifel sein, daß die Sonnenverehrung in Palmyra von altersher einen wichtigen Platz einnahm. שמש, die Sonne an sich, wird wiederholt auf palmyrenischen Inschriften genannt. Auf den Tesseren begegnen uns öfter ihre Symbole, auch mit שמש zusammengesetzte Personennamen finden sich. Malachbēl ist, wie schon angedeutet, ein Sonnengott, aber auch Bēl wird mit der Sonne identifiziert.

Ebenso ist ʿAzīzu (עזיזו) ein Sonnengott[3]. Lidzbarski ist der Ansicht, daß der Hauptgott von Palmyra von Haus aus שמש ist, der auf Grund theologischer Spekulation als מלאכבל d. h. Bote, Offenbarung des aus Babel übernommenen Bēl mit

[1]) Die Abbildung und Beschreibung s. bei F. Lajard in den Mémoires de l'Institut de France, Acad. des Inscr. et B.-L. T. XX (1854), 2. partie 14ss., Taf. 1 u. 2.

[2]) Vgl. die babylonischen Darstellungen des Sonnengottes!

[3]) M. Sobernheim, BA IV, 213f.

diesem verknüpft wurde. Vogüé hielt die Komponente מלכ weniger gut für ein Verbum und glaubte, damit sei die Sonne als Besiegerin der Nacht bezeichnet, was ja sachlich durchaus zutrifft. Für die Meinung Baethgens[1], der darin ein Nomen entsprechend dem phönizischen Milk, dem ammonitischen Milkom etc. sieht, spricht die auch sonst so häufige Verwendung von מלך „König" für „Gott". Seine Erklärung darf als die ansprechendste gelten. „Königherr" ist gerade wegen ihres allgemeinen Sinnes und der starken Hervorhebung der Würde eine für den Hauptgott wohl geeignete Bezeichnung. Sonst werden allerdings die allgemeinen Namen durch die Zusammensetzung spezifiziert: ʿAglibōl = „Stierherr"[2] und Jarḥibōl = „Monatsherr". Sicher ist, daß auch Bēl unter dem solaren Gesichtspunkte stand. Daß er als Sonnengott betrachtet wurde, ersieht man daraus, daß auf den kleinen Tesseren seinem Namen ein Zeichen beigefügt ist, das aus einem Kreis und drei nach unten gerichteten Linien besteht ( ) und jedenfalls die Sonnenscheibe mit ihren Strahlen darstellt[3]. Es ist nicht der alte Bēl von Nippur, der in Palmyra Eingang gefunden hat, sondern sein babylonischer Erbe Bēl-Marduk, die Frühlingssonne[4]. Jarḥibōl steht als Mondgott neben dem Sonnengott Bēl. Baethgen[5] erwähnt als Merkwürdigkeit, daß auf einer Inschrift[6] Deo Soli Hierobolo zu lesen sei, ebenso bemerkt Mordtmann[7], daß auf der Inschrift des Capitolinischen Museums[8] dem griechischen *Ἡλιόδωρος* im palmyrenischen Texte ירחי entspricht. Daraus ergibt sich, daß auch Jarḥibōl gelegentlich als Sonnengott gefaßt wurde. Erklären dürfte sich diese

[1]) Beiträge 84.

[2]) בעל = ביל; vgl. dazu רכבאל. — Auf einer runden Tessera aus Palmyra steht auf der einen Seite עגלבול und darunter תורא d. h. „ʿAglibōl Stier", auf der anderen ebenso „Malachbēl" und darunter „Stier". Vgl. Lidzbarski, Eph. III, 153.

[3]) Lidzbarski, Eph. I, 255f.

[4]) Von den Griechen wird Bēl mit *Ζεὺς Κεραύνιος* identifiziert (vgl. Eph. II, 83f., wo über die von P. Lammens in Höms gefundene und von P. Seb. Ronzevalle in der Rev. arch. 1902, 385—91 besprochene Inschrift berichtet ist).

[5]) Beiträge 87. [6]) Zitiert von Waddington zu 2598; CIL III, 1108.

[7]) A. a. O. 45. 47. [8]) Lidzbarski, NE 477.

Tatsache aus dem in der Kaiserzeit herrschenden solaren Monotheismus, wo man unwillkürlich Gott = Sonne setzte.

Am besten wird die Häufung der solaren Gottheiten in Palmyra durch die Entlehnung aus Babel verständlich. Für Bēl ist sie unbestritten, für Malachbēl sehr wahrscheinlich, ein Grund gegen die Annahme, daß auch שמש von Babel stamme, liegt eigentlich nur darin, daß der Name nicht spezifisch babylonisch, sondern gemeinsemitisch ist. Jedenfalls war Entlehnung in diesem Falle gar nicht nötig. Auch das Vorkommen des babylonischen Gottes Nebo in palmyrenischen Eigennamen[1] erklärt sich in diesem Zusammenhang ohne Schwierigkeit. Bei babylonischer Entlehnung fällt naturgemäß die Frage, wie sich die einzelnen Sonnengottheiten zu einander verhalten, zum großen Teil der Erforschung der babylonischen Religion zu. Die für Palmyra angenommene theologische Spekulation wird deshalb wesentlich auf der Entwicklung der babylonischen Religion beruhen.

5. Der solare Monotheismus der römischen Kaiserzeit.

Palmyra hat noch eine besondere Bedeutung für Orient und Okzident, insofern es durch seine geographische Lage und durch seine Bedeutung als Welthandelsplatz berufen war, in der römischen Kaiserzeit die religiösen Lehren der „Chaldäer" dem römischen Reiche zu vermitteln[2]. Welche Bedeutung dem Sonnenkult im orientalisch-römischen Synkretismus zukam, ersehen wir aus dem im Vorübergehen bereits erwähnten Aufsatz Cumonts[3]: La théologie solaire du paganisme romain. Der Verfasser geht von der Tatsache aus, daß in der römischen Kaiserzeit der Kult des Sol invictus die übrigen Kulte weit überstrahlte, sodaß man von einem solaren Monotheismus in dieser Zeit reden kann[4]. Dieser Sonnendienst war anerkanntermaßen orientalischen, näherhin syrischen Ursprungs.

[1]) Vgl. Baethgen, Beiträge 89.

[2]) Vgl. Cumont, Die orient. Religionen im römischen Heidentum 146.

[3]) Vgl. Or. Relig. 134 f., 282 Anm. 26.

[4]) Vgl. die Besprechung der Cumont'schen Abhandlung von R. Wünsch DLZ XXXI, 3025 ff.

Es braucht ja bloß an den Kaiser Heliogabal erinnert zu werden, der den Sonnenkult von Emesa im römischen Reiche einführte. Wenn Cumont mit Berufung auf Jastrows Religion Babyloniens und Assyriens I, 66 meint, in Babel habe der Mondgott Sin den ersten Rang eingenommen[1], so dürften unsere Ausführungen über die beherrschende Stellung des Sonnenkultes diese Auffassung als unzutreffend erwiesen haben. Wenn Sin dem Šamaš bei Götteraufzählungen vorausgeht, so liegt der Grund darin, daß für die Babylonier wie für die übrigen Semiten der Tag mit dem Abend beginnt, sodaß also der Tag aus der Nacht hervorgeht. Daß bei den Bewohnern jener heißen Gegenden der milde Glanz des Mondlichtes höher als die versengenden Strahlen der Sonne geschätzt worden sei, ist eine nur in beschränktem Maße zutreffende Reflexion. Den in den Steppen wandernden Nomaden dient der Mond als Führer auf ihren nächtlichen Wanderungen, aber den Bewohnern der fruchtbaren Ebene des Euphrat und Tigris und der Oasen war die Sonne die lebenschaffende Macht. Aber auch bezüglich der Steppenbewohner bemerkt Dalman[2]: „Dem Wüstenbeduinen, der von Kamelmilch und Datteln lebt, ist die im Frühling sprossende, im Sommer dorrende und nur an den Quellen erhaltene Vegetation der Wildnis genau so wichtig als für den Ackerbauer und Winzer, er würde ohne sie samt seinen Kamelen Hungers sterben". Die solaren Gottheiten werden also auch in der Wüste entsprechende Verehrung genießen. Der Sonnenkult ist demgemäß auch nicht, wie Cumont meint[3], ein rein gelehrter Kult, beruhend auf der wissenschaftlichen Erkenntnis der Astronomen, daß der Sonne im himmlischen Mechanismus die höchste Bedeutung zukommt, sodaß der Mond mit ihr die Rolle tauschen mußte, vielmehr nahm die Sonne schon längst in Babylonien und Ägypten, Syrien, Phönizien und Arabien als das die Natur belebende und den Jahreslauf beherrschende Gestirn den ersten Rang im Kulte ein, wie die zahlreichen, im letzten Grunde solaren Gottheiten beweisen. Die späteren Gelehrten führten die Verehrung der verschiedenen Sonnengottheiten auf ihren Einheitspunkt zurück und be-

[1]) A. a. O. 3. [2]) Petra und seine Felsheiligtümer 50. [3]) A. a. O. 4.

gründeten durch eine detaillierte Theorie die kosmische Vorherrschaft der Sonne.

Wenn also die Schriftsteller der römischen Kaiserzeit die solare Theologie als „chaldäisch" bezeichnen, so bot ihnen schon die alte babylonische Sonnenverehrung die Berechtigung dazu, nicht bloß die Spekulation der „Chaldäer". Das spätere System ist ein durchaus gelehrtes, das weit über die babylonischen Vorstellungen hinaus fortgeschritten ist. Nach demselben bewegt sich die Sonne inmitten der Planeten, die Sterne kreisen um die Sonne als ihren König (*Βασιλεὺς Ἥλιος* — Roi-Soleil), daher ist diese der Schutzstern der Könige. Die unregelmäßigen Bewegungen der Planeten lenkt die Sonne als deren Chorführer, indem sie die Himmelskörper durch ihre gewaltige Hitze anzieht und und abstößt[1]. Da nach den „chaldäischen" Astrologen die Fixsterne und vor allem die Planeten die kosmischen Erscheinungen beherrschen, so ist in letzter Linie die Sonne der Herr der gesamten Natur, sie ist das den ganzen Weltkörper belebende Weltherz (*καρδία τοῦ παντός*); Licht und Freude, Leben und Tod gehen von ihr aus. Aber sie ist nicht eine blind waltende Macht sondern ein *φῶς νοερόν*, ein vernünftiges Licht, mens mundi et temperatio, die Allvernunft, die als Schöpferin der Vernunft des Einzelnen und insbesondere der Seele gilt, während der Mond als Schöpfer des Leibes betrachtet wird. Die Sonne strahlt von ihrem Lichte das Licht der Vernunft in die Körper aus, beim Tode kehrt die Seele zur Sonne zurück[2].

Die alten Schriftsteller, die über dieses System berichten (Macrobius, Censorinus, Menander von Laodicea, Proclus, Oracula Chaldaica)[3], schreiben den Ursprung desselben, wie bemerkt, den „Chaldäern" zu. Gemeint sind damit die babylonischen Astrologen der hellenistischen Periode. Der Stoiker Diogenes von Babylon, der gegen 150 starb, scheint zuerst unter den Philosophen die Theorie von der Stellung der Sonne inmitten der Planeten vertreten zu haben, indem er der in den

[1]) Vgl. auch Cumont, Or. Rel. 157.

[2]) Cumont, a. a. O. 148.

[3]) Die einschlägigen Stellen sind zusammengefaßt bei Cumont, Théol. sol. 22 n. 2.

chaldäischen Schulen vorgetragenen Lehre folgte[1]. Genau formuliert wurde das System zuerst von dem Syrer Posidonius von Apamea, dem einflußreichsten Stoiker des ersten Jahrhunderts[2]. Aber die Philosophen hätten diesen Ideen nicht allgemein Eingang verschaffen können, wenn der Sonnenkult nicht durch die orientalischen Priester verbreitet gewesen wäre. Auch der Kult des Mithras, gleichfalls Sonnenkult, der persische und babylonische Elemente in sich vereinigte, half diesen Ideen im römischen Reiche den Weg bereiten. Worauf es uns hier ankommt, das ist der Hinweis darauf, daß auf Grund der religiösen Praxis des Orients dieses philosophisch-astronomische System der Sonnentheologie entstand. Auch dieses verehrt nicht einseitig die Sonne, sondern im Zusammenhang mit den übrigen Gestirnen. Der Mittelpunkt des astralen Kultes wird auch Mittelpunkt der astralen Theologie.

6. Die Nabatäer.

Nach Herodot 3, 8 verehrten die Araber als einzige Gottheiten Dionysos unter dem Namen Orotal und die Urania unter dem Namen Alilat. Die Nabatäer, die man mit Nöldeke den Arabern zuzurechnen hat, treten uns hauptsächlich außerhalb Arabiens entgegen. Ihr südlicher Mittelpunkt war bereits am Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. das Reich von Petra, nördlich drangen sie bis nach Damaskus und Palmyra vor. Natürlich wurden sie von der Kultur der Länder, in die sie eindrangen, stark beeinflußt.

Dusares, der Hauptgott der Nabatäer, wird dem griechischen Dionysos gleichgesetzt und war ohne Zweifel wie dieser eine solare Gottheit[3]. Strabo kennt die Nabatäer als Sonnenanbeter: „Sie verehren die Sonne, indem sie auf dem Hause einen Altar errichten und darauf alle Tage spenden und räuchern“[4]. Nach dem Berichte des Epiphanius[5] begehen die

[1]) Cumont, a. a. O. 25 s. [2]) Cumont, a. a. O. 27.

[3]) Über Dusares und Dionysos als solare Gottheiten s. bes. J. H. Mordtmann, ZDMG XXIX, 102 f. Hommel dagegen erklärt Dusares für einen Mondgott, EI I, 397.

[4]) XVI, 26 C. 784; Baethgen, Beiträge 96; Dalman, Petra 46. 50.

[5]) Adv. haer. LI, 22, vgl. Cumont, Le natalis invicti, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes rendues, 1911, Mai, 292—298.

Araber von Petra in der Nacht der Epiphanie das Fest des Dusares, der als Sonnengott von einer Jungfrau geboren worden sei. Nach einer Nachricht des um die Mitte des 8. Jahrhunderts schreibenden Cosmas von Jerusalem feierten die Griechen von altersher die Geburt des Sonnengottes von der Jungfrau[1]. Er bringt sie ausdrücklich in Zammenhang mit der auf Epiphanius zurückgehenden Überlieferung. Sie findet ihre Bestätigung durch einen von F. Boll i. J. 1910 publizierten Kalender, in welchem es unter dem 25. Dezember heißt: *Ἡλίου γενέθλιον. αὔξει φῶς.* Die jungfräuliche Mutter des Sonnengottes ist die Virgo Caelestis[2]. Die Feier der Neugeburt des Sonnengottes war allem Anschein nach auch in Nordsyrien und Ägypten verbreitet, bildete einen Bestandteil der Mithrasmysterien und wurde auch nach dem Okzident übertragen[3]. Cumont bemerkt, daß es sich bei diesem Feste um das Fortleben sehr alter Ideen, die sich bei vielen Völkern, insbesondere auch bei den Ägyptern finden, handelt[4].

Dalman meint[5], Dusares sei ursprünglich eine chthonische Gottheit nach Analogie der kanaanäischen Baʿale gewesen, „die in der Erde wirksame zeugende Kraft, ohne die kein Leben denkbar ist". Die Analogie der Baʿale ist zweifellos zutreffend, allein die Produktionskraft der Erde wurde von den Arabern ebensowenig für sich allein betrachtet wie von anderen Völkern, ihr Zusammenhang mit der alles belebenden Sonnenkraft wurde vielmehr überall erkannt. Eine rein chthonische Gottheit wäre kein Sonnengott geworden, allein Dusares bildet, wie die obigen Darlegungen zeigen, eine Parallele zu den verschiedenen Gottheiten, deren Erwachen im Zusammenhang mit der Wintersonnenwende gefeiert wurde. Die Embleme des Dusares sind Trauben und Weinlaubgewinde[6], die selbstverständlich auf die Tätigkeit der Sonne hinweisen. In der älteren Zeit hat man hier wie anderswo wohl kaum darüber reflektiert, daß der die Früchte des Landes spendende Baʿal eigentlich derselbe ist wie die anderen Baʿale, allein in der römischen Kaiserzeit hat man in Petra wie in Palmyra an

[1]) Die Stelle ist zitiert von Cumont, a. a. O. 293.
[2]) Cumont, a. a. O. 296. [3]) Cumont, a. a. O. 295 s.
[4]) A. a. O. 297. [5]) Petra 50. [6]) Baethgen, Beiträge 93.

die Stelle des lokalen Namens einfach die Sonne gesetzt und so, wie Strabo zeigt, die Identifikation vollzogen.

Die Gemahlin des Dusares war Allāt, was allgemein „die Göttin" bedeutet. Wellhausen und Nöldeke betrachten sie gleichfalls als Sonnengottheit, zeitweise scheint sie in der Tat als solche aufgefaßt worden zu sein[1].

Wie ursprünglich lokale Ba'ale von der Sonne absorbiert wurden, zeigt auch der Gott *Αὔμος*[2], der auf mehreren Inschriften des Hauran und der Trachonitis erwähnt und mit dem *ἀνίκητος Ἥλιος* kombiniert wird. Mehrere in Deir-el-Leben, seinem Hauptkultorte, gefundene und ihm gewidmete Inschriften[3] geben ihm den Titel: *Διὸς ἀνι(ει)κήτου Ἡλίου θεοῦ Αὔμου* oder nennen ihn: ... *τὸν δεσπότην* .... *ἀνίκητον ἥλιον Αὔμον*[4]. Einige Male kommt der Name auch in der Form *Αὔμου* einzeln vor[5].

Über den Monddienst der Nabatäer der Sinai-Halbinsel noch im 6. Jahrhundert erfahren wir aus Antiochus Martyr[6]. Es ist sicher anzunehmen, daß der Sonnendienst im Mond- und Sterndienst auch in früheren Zeiten hier wie anderswo seine naturgemäße Ergänzung fand.

7. Die Nordaraber.

Für die Beurteilung der Araber, die den Hedschās vor dem Aufkommen des Islam bewohnten, sind wir auf die theophoren Eigennamen, auf die in der Polemik des Qur'ān genannten Gottheiten sowie auf die Mitteilungen der muhammedanischen Dichter und Schriftsteller, vor allem Ibn Kalbi's angewiesen. So wertvoll das uns überkommene Material auch ist, so vermag es uns doch kein vollständiges und lebensvolles Bild des altarabischen Götterglaubens zu vermitteln. Nöldeke[7] findet es deshalb entsprechend, daß der Titel des Buches, in dem Wellhausen diese Religion behandelt, nicht eine Dar-

[1]) Wellhausen, Reste arab. Heidentums 33.

[2]) Zu diesem Gotte vgl. Baethgen, Beiträge 101 f.; Cumont in Pauly-Wissowa, Realencykl. II, 2423.

[3]) Le Bas et Waddington, Voyage archéol. Inscr. grecq. et lat. Tome III, I. partie Nr. 2392, 2394, 2395.

[4]) Das. 2393. [5]) Das. 2441, 2455 s. [6]) Baethgen, Beiträge 105.

[7]) Vgl. seinen sehr eingehenden Artikel ‚Araber' in ERE I, der nach seiner Angabe wesentlich auf Wellhausen, Reste arabischen Heiden-

stellung der Religion der alten Araber verspricht, sondern nur die Reste arabischen Heidentums sammelt und vorführt. Wenn Nöldeke bemerkt, daß wir von der giechischen Religion nur sehr wenig wüßten, wenn dort die Quellen so spärlich flössen, so darf man wohl mit demselben Rechte der arabischen Religion die babylonische gegenüberstellen, bei der gerade der Reichtum des Materials aus den verschiedenen Zeiten es erst recht schwierig macht, alle Linien und Schattierungen des wechselvollen Bildes zur Darstellung zu bringen. Bedauerlich ist bei der Überlieferung der arabischen Religion vor allem, daß sie uns über den ursprünglichen Charakter derselben kaum eine entsprechende Vorstellung vermittelt. Wir lernen nur Überreste einer späten Entwicklung kennen, von einer unmittelbaren Anschauung der praktischen Bedeutung der einzelnen Gottheiten, wie wir sie in Babylonien auch für die alte Zeit besitzen, ist in Arabien keine Rede.

Im Qur'ān (Sure 71, 22. 23) werden als Götter der Zeitgenossen Noah's genannt Wadd, Suwā', Jaghūth, Ja'ūq und Nasr. Wellhausen bemerkt, daß diese Götter zur Zeit der Einführung des Islams nichts weiter als Namen waren.

Sure 53, 19f. (vgl. 37, 149) werden als Töchter Allah's Allāt, Al 'Uzzā und Manāt erwähnt. Wenn nun der vorliegende Befund Nöldeke auch zweifellos recht gibt, wenn er sagt, daß diese Religion keine reine Gestirnreligion war, so stellt er doch selbst an die Spitze seiner Aufzählung verschiedene astrale Gottheiten. Hier seien vor allem Šams (Sonne) und Al 'Uzzā (Venus) erwähnt. Allāt (entstanden aus al-ilahat, Alilat des Herodot) wurde sicher zuweilen als die Sonne aufgefaßt[1]. Wir sehen aber schon an Al 'Uzzā = „die Starke", daß eine in einem Stern verkörperte Gottheit nicht notwendig einen astralen Namen haben muß. So ist es nicht ausgeschlossen, daß auch abstrakte Gottheiten ('Aud „Zeit", Gad und Sa'd „Glück", Manāt „Geschick", Rudā

---

tums [2], Berlin 1897, fußt. Vgl. ferner O. Weber, Arabien vor dem Islam, AO III [2], 1. Von den älteren Darstellungen ist zu nennen L. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipz. 1863.

[1]) Wellhausen, Reste 33; Nöldeke, a. a. O. 661.

„Gunst", Wadd „Freundschaft") oder solche, die Namen von Tieren tragen (Asad „Löwe", Nasr „Adler", ʿAuf „Vogel") oder lokale Gottheiten, zu denen Nöldeke Dusares[1] (= Du ššarā) rechnet, ursprünglich Gestirngottheiten waren oder später zu Sternen in Beziehung gesetzt wurden. Wird ja doch auch bei den Minäern, wie wir unten sehen werden, Wadd als Name für den Mond verwendet, der dort noch verschiedene andere nichtastrale Namen führt. Der Adler als Symbol der Sonne ist im ganzen Alten Orient bekannt, der Löwe symbolisiert dasselbe Gestirn. Es darf demgemäß als sehr wahrscheinlich angenommen werden, daß ursprünglich das vorislamische Heidentum sein wesentliches Gepräge durch den Gestirndienst erhielt.

8. Die Südaraber.

Es kann hier die Frage nicht erörtert werden, ob und wie sich Babylonien und die südarabischen Völker gegenseitig beeinflußt haben, allein es sei doch auf die zahlreichen arabischen Elemente in den westsemitischen Eigennamen hingewiesen[2], die sich zur Zeit der Ḥammurapi-Dynastie in Babel finden und auf eine Vermischung der babylonischen Semiten mit einem starken arabischen Einschlag schließen lassen. Jedenfalls ist das auch nicht ohne Rückwirkung auf die Religion der Babylonier geblieben. Auf den ersten Blick muß die Wesensverwandtschaft der beiderseitigen Religionen auffallen. An der Spitze stehen hier wie dort die Gestirngottheiten.

ʿAṯtar, Ilmuqah[3] und Šams d. h. Venus, Mond und Sonne bilden bei den Sabäern die oberste Göttertrias, als formales Äquivalent zum Namen Ištar erscheint hier עתתר, das in genau entsprechender männlicher Form auch in dem Namen עשתרכמש[4] aus der Mesa-Inschrift (Z. 17) bekannt ist. Auch in Palmyra findet sich, wie J. Mordtmann bemerkt, das zwischen phönizischem ʿAštart und assyrischem Ištar in der Mitte stehende עסתור und עשתור[5]. Als der aufgehende ʿAṯtar

[1]) Vgl. unter Nabatäer. [2]) Ranke, PN 27f., 32, 35f.

[3]) אלמקה, gewöhnlich gelesen Almaqah; zur Aussprache und Bedeutung von אלמקה vgl. Ditlef Nielsen, Der sabäische Gott Ilmuḳah, Leipz. 1910 (MVAG 1909, 4).

[4]) ש = ﺵ. [5]) Vgl. MVAG 1899, 1, 3. 46.

(עתתר שרקן) bezeichnet er Venus als Morgenstern. Dem hier männlichen ʿAṯtar steht Šams merkwürdigerweise als weibliche Gottheit gegenüber. Übrigens stimmt Südarabien in diesem Punkte insofern mit Assyrien überein, als auch dort, wie bemerkt, Ištar als Morgenstern männlich ist.

Ilmuqah ist, wie Nielsen wahrscheinlich gemacht hat, der Mond, der in Ḥaḍramaut auch mit seinem babylonischen Namen Sin (שין) vorkommt[1]. Hier ist an der Entlehnung des Namens wohl nicht zu zweifeln, während bei Šams und ʿAṯtar gemeinsemitische Namen vorliegen. Der qatabanische Name für den Mondgott Waraḥ (ירחן) stimmt mit dem hebräischen יָרֵחַ überein, während der minäische Name für denselben Šahar (שהר, arab. شَهْر) im Aramäischen und Syrischen als Bezeichnung des Mondes wiederkehrt.

Die zahlreichen südarabischen Gottheiten bedürfen im Einzelnen noch sehr der Erklärung und Ordnung. Da uns die Kenntnis einer südarabischen Mythologie fehlt, erfahren wir auch nichts über das innere Verhältnis der Götter zu einander. Es ist höchst wahrscheinlich, daß eine Reihe von Namen, die keine astrale Beziehung ausdrücken, doch astralen Gottheiten zugehört. Die Götteraufzählungen in Maʿīn, Saba, Ḥaḍramaut und Qatabān befolgen ein Schema, in welchem ʿAṯtar regelmäßig an erster, Šams dagegen an letzter Stelle steht. Die zwischen ʿAṯtar und Šams stehenden nichtastralen Namen werden dementsprechend auf den Mond gedeutet, der in Ḥaḍramaut in der Tat als Sin die zweite Stelle einnimmt. Darnach heißt der Mond in Qatabān ʿAmm „Oheim", in Maʿīn Wadd „Liebe" im Sinne von Freund, in Saba Haubas und Ilmuqah[2]. Nicht minder scheint die Sonne zahlreiche Namen zu führen. In Maʿīn Nakraḥ, außerdem werden für sie die Namen Ḏat-Ḥamim, Ḏat-Baʿdan, Ḏat-Ṣantum, Ḏat-Ṣahran, Ḏat-Raḥban gebraucht[3]. Diese Fülle von

[1]) Osiander 29, 2 (ZDMG XIX, 238ff.; XX, 286ff.). Der von Bent gefundene Altar ist Sin geweiht (Southern Arabia 144); vgl. Et. Combe, Sin 85; Nielsen, a. a. O. 55.

[2]) Vgl. O. Weber, Arabien vor dem Islam, AO III 2 19; Hommel in Hilprechts Explorations in Bible Lands, 1903, 733f.; EI I, 397; Nielsen, Ilmuḳah 58. [3]) Nielsen, a. a. O. 58.

Namen als Ausdruck der Mannigfaltigkeit des Wesens und Wirkens eines Gottes ist ja nicht in Südarabien allein zu finden, wir haben Ähnliches bereits in Babylonien kennen gelernt.

Eine Zusammenstellung und Erklärung der südarabischen Gottheiten bietet W. Fell[1], wobei er die einen als Ortsnamen, die anderen als Tätigkeitsbezeichnungen faßt. Er unterscheidet drei Gruppen je nach der Zusammensetzung mit Du und Dat, mit בעל und בעלת, mit Nominal- und Imperfektformen. Wir hätten demgemäß eine lokale und sachliche Differenzierung der Götter je nach den Orten ihrer Verehrung und ihrer besonderen Wirksamkeit. Nur die mit בעל und בעלת zusammengesetzten Epitheta bezeichnen nach Fell Orte, dagegen die mit Du und Dat sowie die mit Nominal- und Imperfektformen gebildeten Namen besondere Eigenschaften der betreffenden Götter. Aṯtar, Ilmuqah, ʿAmm, Sin, Wadd, Šams, Taʾlab, Du-Samāwī treten nun je nach ihrer Bedeutung mit mehr oder weniger Beinamen auf. Wie sich nun auch die Erklärung im Einzelnen noch gestalten mag[2], so ist doch sicher, daß sich die Götter lokal und qualitativ differenzieren, wenn auch manche Namen noch vollständig dunkel sind. Bemerkenswert ist, daß ʿAṯtar und Šams durch die meisten Epitheta, und zwar speziell mit Du und Dat zusammengesetzte, ausgezeichnet sind, ein deutlicher Hinweis auf die Vielseitigkeit ihrer Tätigkeit und die große Zahl ihrer Kultorte.

Die Gaben, die die Sabäer von ihren Göttern erflehen, sind wesentlich dieselben, um die auch die anderen Völker bitten: Fruchtbarkeit des Landes, Gesundheit, langes Leben, Reichtum, besonders auch an männlicher Nachkommenschaft, Sieg über die Feinde u. ä.[3]

Die Meinung Nielsens[4], daß Šams schon wegen ihres weiblichen Geschlechts bei den Südarabern nicht die wichtigste Gottheit gewesen sei, ist zweifellos unzutreffend. Ištar ist ja auch mancherorts die Hauptgottheit gewesen. Am natür-

[1]) ZDMG LIV, 231–259.

[2]) Lidzbarski, Eph. I, 226 stimmt Fell hinsichtlich der dritten Gruppe unbedingt zu, bezüglich der zweiten läßt er es dahingestellt, ob der Name in allen Fällen ein Appellativum ist.

[3]) Fell, a. a. O. 243 f. [4]) A. a. O. 62.

lichsten ist die Annahme, daß die Rangstellung nach Orten verschieden war. Der Hauptgott war ʿAṯtar, der deshalb auch überall an der Spitze steht. Alle einseitigen Mondtheorien sind m. E. schon deshalb mit größter Vorsicht aufzunehmen, weil der Mond so selten direkt genannt ist. Die Namen Wadd, Ilmuqah[1] und ʿAmm passen schließlich für jede Gottheit. Die Mondverehrung tritt in Wirklichkeit weniger hervor als die der Sonne. Daß bei den Aufzählungen immer gleich mehrere solcher Namen für Mond auf einander folgen, wäre ja nicht auffallend. Aber man hat offenbar auch hier wie in Babylonien von der ursprünglichen Naturerscheinung abstrahiert und in jedem Namen eine besondere göttliche Persönlichkeit gesehen. Ich möchte deshalb wirklich sehr bezweifeln, ob damit immer der Mond gemeint ist, wie Hommel und Nielsen annehmen. Wo findet man denn sonst diese ausgedehnte Verwendung solcher allgemeiner Namen? Ebensoviel Argumente wie für den Mond als Hauptgottheit der Südaraber angeführt werden, ließen sich auch für die Sonne geltend machen. Der für den Mond angegebene Grund, daß er in Arabien die Hauptrolle spiele[2], nicht die Sonne, wurde schon gewürdigt[3]. Im Kulturlande — und das war Südarabien — hängt Wachsen und Gedeihen hauptsächlich von der Sonne ab. Sie ist das große Licht, das den Tag bringt; schon deshalb kann sie schwerlich hinter dem Monde zurücktreten. Aṯtar war ja auch Verkünder des Tags als Aṯtar der Aufgehende[4]. Wir wollen aber nun nicht etwa eine südarabische Sonnenreligion konstruieren, sondern es soll nur betont werden, daß die Inschriften der Sonne eine Hauptstelle im Pantheon zuweisen. An manchen Orten wird sie wohl auch Hauptgottheit gewesen sein.

Es ist eine höchst charakteristische Tatsache, daß Šams im Sabäischen, wie Winckler nachgewiesen hat[5], geradezu für „Göttin" überhaupt steht. Es wird deshalb mit dem

[1]) Nach Nielsen bedeutet der Name „Orakelgott", nach Hommel, EI I, 397 *Almāqu-hu* = „seine Schriftzeichen" = Sterne.

[2]) Nielsen, a. a. O. 61. [3]) Vgl. oben 135.

[4]) Im Babylonischen ist *nabat kakkabu* „Verkündigungsstern" ein Beiname der Venus-Ištar.

[5]) ZDMG LIV, 412 ff.

Possessivsuffix versehen[1], in den Plural gesetzt[2] und mit einem anderen Gottesnamen verbunden. Osiander[3] hatte aus der Verbindung des שמש mit dem Suffix gefolgert, „daß es sich um den besonderen Sonnengott einer Familie oder eines Stammes handle". Mordtmann hatte auf den analogen Übergang des assyrischen Ištar vom Eigennamen zum Appellativum hingewiesen.

In der Tat liegt hier der Übergang zum appellativen Gebrauch vor. Die Sonne wird als Repräsentantin der weiblichen Seite der Gottheit überhaupt gefaßt. „Ihre Sonne" ist ihre Göttin. Das wirft ein höchst bedeutsames Licht auf den südarabischen Sonnenkult. Nur der Name einer überall verehrten Gottheit konnte geradezu Name für Göttin überhaupt werden[4].

Daß bei den Himjaren die Sonne auch als männliche Gottheit aufgefaßt werden konnte, ergibt sich daraus, daß sie als auf- und untergehender Adler oder Geier dargestellt wird. Eine zuerst von Prideaux, dann von D. H. Müller[5] publizierte Inschrift sagt: „Es mögen diese zwei Bilder, der östliche Nasr und der westliche Nasr (נסר מערבן — נסר משרקן) schützen die Arak-Pflanzung usw." Es handelt sich offenbar um zwei Götterbilder, die, wie E. Meyer erklärt[6], den Sonnengeier des Ostens und Westens oder des Aufgangs und Untergangs darstellten, d. h. Bilder der auf- und untergehenden

---

[1]) Osiander 31, 2; Glaser, OLZ IX, 136: „X, König von Saba, weihte seiner Sonne Tanuf (שמשהו תנף)". Am Schluß ist wiederum שמשהו תנף genannt.

[2]) Lidzbarski, Eph. II, 93 ff. veröffentlicht eine von H. Burchardt in dem östlich von Jerîm gelegenen Dorfe Ḫakîr gefundene Inschrift, auf der Z. 5 folgende Götter genannt werden: 'Aṯtar der Aufgehende, ihre Sonnen (אשמשהמו) und ihre Götter (ואלאלהתמו). „Sonnen" ist hier offenbar = Göttinnen.

[3]) ZDMG XIX, 262.

[4]) Umgekehrt wird auch al Ilāhat = „Göttin" als Name für eine bestimmte Gottheit, nämlich die Sonne gebraucht, wie sich aus dem von Wellhausen (Reste ² 33) angeführten Verse Gauhari's ersehen läßt: „Wir trieben al-Ilāhat zur Eile, damit sie unterginge". Wellhausen bemerkt weiter, daß auch Ilāhat von Hamdan eine sabäische Sonnengottheit ist.

[5]) ZDMG XXIX, 600 ff. [6]) ZDMG XXXI, 741.

Sonne sind zum Schutze des Grundstückes aufgestellt. E. Meyer erinnert an den Parallelismus mit dem ägyptischen „Rā, dem Horussperber an den beiden Horizonten", und an ʿAṯtar des Ostens, aber es darf wohl auch auf den assyrischen und nordsyrischen Sonnengott als Gegenstück hingewiesen werden. Eine gegenseitige Beeinflussung der Auffassung hier und dort braucht deshalb noch nicht angenommen zu werden.

Über den im Talmud und in der Doctrina Addai erwähnten Nasr als Gottheit der Araber vgl. Nöldeke, ERE I, 662 f.

Die Nachrichten der arabischen Schriftsteller über die große Verbreitung des Sonnendienstes in Arabien hat bereits Osiander im Jahre 1853 zusammengestellt[1]. Wenn der Qur'ān Sure 41, 37 davor warnt, daß man sich vor „Tag und Nacht, Sonne und Mond", die bloß „Zeichen" Allah's sind, der sie geschaffen, niederwerfe, so setzt das naturgemäß das Vorhandensein der Neigung voraus, diese „Zeichen" zu verehren. Nach Sure 27, 24 des Qur'ān berichtet der Wiedehopf dem Salomo, er habe die Königin von Saba und ihr Volk gefunden, wie sie die Sonne an Stelle Allah's anbeteten. Daß Muhammed gegen die Verehrung der Allāt, al-ʿUzzā und Manāt (Sure 53, 19f.) kämpft, wurde schon bemerkt. Auf die Nachrichten späterer Schriftsteller über den Sonnen- und Planetenkult der Araber soll hier, auch wenn die Mitteilungen vertrauenswürdig sind, nicht eingegangen werden[2].

Bei den alten Arabern kommen häufig mit Šams zusammengesetzte Eigennamen vor[3]. In der himjaritischen Königsliste findet sich zweimal der Name Abd-Šams „Diener der Sonne". Nach der Musnad-Inschrift wird das Gebäude „der Herrin Sonne" aufgerichtet. Im Anschluß hieran sei noch auf das von Baethgen[4] erwähnte Zeugnis des Philostorgius III, 4 hingewiesen, nach welchem die Himjaren „der Sonne, dem Monde und den lokalen Gottheiten" (*δαίμοσιν ἐπιχωρίοις*) opfern.

Das sind wohl Zeugnisse genug, um jeden Zweifel über das Vorwiegen des Sonnenkultes bei den alten Arabern zu beheben.

---

[1]) ZDMG VII, 468f.; vgl. XIX, 262ff.; XX, 284f. Ferner L. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber 41.

[2]) Vgl. Osiander, ZDMG VII, 468. [3]) Wellhausen, Reste 60.

[4]) Beiträge 122.

9. Zusammenfassung.

1. In Übereinstimmung mit der Tatsache, daß in der Amarnazeit das Westland eine Domäne der babylonischen Kultur ist, läßt sich nicht nur ein starker Einfluß Babels auf die Religion der Kanaanäer konstatieren, sondern es hat sich ergeben, daß die Götter der Kanaanäer, Aramäer und Araber den assyrisch-babylonischen wesensverwandt sind. Nicht bloß der Hauptgott des Westlandes, Adad, ist eine wichtige Gestalt des assyrisch-babylonischen Pantheons, sondern auch eine Reihe anderer Götter, vor allem Ištar-Astarte, hat ihre Parallele in Assyrien und Babylonien. In vielen Fällen handelt es sich ursprünglich um dieselbe Gottheit.

2. Die wichtigsten Götter sind astraler Natur, insbesondere nimmt der Sonnenkult bei den verschiedenen Völkern einen beherrschenden Platz ein. Der solare Monotheismus der römischen Kaiserzeit, der auf die Lehren der „Chaldäer" zurückgeführt wird, gründet wohl in letzter Linie in der zentralen Bedeutung der Sonne in der babylonischen Religion und ist dem Abendlande durch Syrien, vor allem durch Palmyra, vermittelt worden.

3. Auch bei anderen vorderasiatischen Völkerschaften beobachten wir die in der assyrisch-babylonischen Religion hervorgetretene Tendenz, einen Gott über das lokale Pantheon hinauszuheben, allerdings in anderer Weise als in Babel. Auf diese Tendenz weist der „Götterherr" der Tafel von Ta'anach und insbesondere der bei den Aramäern und Kanaanäern verehrte „Himmelsherr", der in Palmyra schließlich der Gott des Universums wird, hin.

4. Wie in Babylon sehen wir auch hier verschiedene parallele und wesensverwandte Göttergestalten, die leicht miteinander verschmolzen werden können. Die Götterkombinationen finden wir besonders zahlreich in Phönizien, wo „Astarte, der Name des Ba'al", die Göttin in eigentümlicher Weise ihrem Gemahl gleichsetzt, während dies in Karthago durch „Tanit, Angesicht des Ba'al" geschieht.

5. Von Monotheismus ist bei den Völkern Vorderasiens keine Rede, es sind auch keine Anzeichen dafür da, daß der

Polytheismus durch die Zersplitterung der ursprünglich einen Gottheit in eine Vielheit entstanden sei, dagegen hat sich in der späteren Zeit durch die Einflüsse der Philosophie, des Judentums und des Christentums ein pantheistischer Monismus entwickelt. Die vielen einzelnen personifizierten und als Götter gedachten Natur- und Weltkräfte fließen schließlich in eine zusammen. Diese eine Gottheit ist die Natur- oder die Weltseele. Atargatis, „die syrische Göttin", wird von Apulejus omnipotens et omniparens, „Herrin und Mutter aller Dinge", genannt[1]. Der Grammatiker Maximus aus der numidischen Stadt Madaura, die noch heidnisch war, schreibt an Augustinus[2]: „Wer ist denn so unsinnig und so verrückt, daß er die absolute Gewißheit eines einzigen Gottes, ohne Anfang, ohne natürliche Nachkommenschaft, nämlich den großen und herrlichen Vater, leugnete? Seine durch die Welt zerstreuten Kräfte rufen wir unter vielen Namen an, weil wir eben seinen eigentlichen Namen alle nicht kennen[3], denn „Gott" ist ein allen Religionen gemeinsamer Name. So geschieht es, daß, während wir gewissermaßen die Glieder einzeln, stückweise, verschieden anrufen, offenbar das Ganze verehren". Von dieser tiefsinnigen Philosophie des Polytheismus, der sich durch sie in Monismus auflöst, haben die alten Orientalen nichts gewußt, aber dieser ist die natürliche Konsequenz des Polytheismus, dessen Götter vielfach nur Namen, aber keine scharf bestimmten Persönlichkeiten waren.

Wir dürfen hier, um eine möglichst vollständige Übersicht über die verschiedenen monotheistischen Entwicklungsformen zu gewinnen, noch zwei andere Kulte anfügen, die sich zum Monismus fortentwickelt haben.

Der kleinasiatische Attis, der Gemahl der Magna Mater oder Cybele, dessen Kult schon zur Zeit der punischen Kriege nach Rom gedrungen war, wurde in der römischen Kaiserzeit

---

[1]) Metamorph. lib. VIII, 25; vgl. Cumont, Or. Relig. 152; 297 Anm. 75.

[2]) Ep. XVI, 1 ed. A. Goldbacher (CSEL XXXIV, 37).

[3]) Et quidem unum esse deum sine initio, sine prole naturae, ceu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? huius nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus.

ebenfalls als Universalgottheit gefeiert, obwohl ihm ursprünglich sehr primitive, barbarische Vorstellungen zugrunde liegen. Er wird als „der Höchste" bezeichnet, „der alle Dinge umfaßt"[1], und was besonders charakteristisch für den erwähnten solaren Monotheismus der Kaiserzeit ist: er wurde als Sonnengott betrachtet, als Pantheos mit Adonis, Bacchus, Pan, Osiris, und Mithra identifiziert und galt als Manifestation aller himmlischen Kräfte[2]. Also auch hier ein Zusammenfließen der ursprünglichen Personifikationen zum einheitlichen Weltgrund, zur Weltgottheit.

Dasselbe Schauspiel bietet Ägypten, in dessen Religion von alters her ähnliche monotheistische Strömungen wie in Babylonien vorhanden waren. Isis absorbiert unter den Ptolemäern Demeter, Aphrodite, Hera, Semele, Jo, Tyche u. a. Sie ist gleichfalls das deifizierte Universum, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Bei Apulejus[3] sagt sie, daß sie bei verschiedenen Völkern verschieden genannt werde, ihr wahrer Name aber sei Königin Isis. Sie nennt sich „die Mutter der Naturdinge, Herrin aller Elemente, das erste Erzeugnis der Jahrhunderte, die höchste der Gottheiten, Königin der Manen, die erste der Himmlischen, die einheitliche Darstellung der Götter und Göttinnen, die über die lichten Himmelshöhen, die heilsamen Lüfte des Meeres und die traurigen Schatten der Unterwelt mit ihrem Winke gebietet: deren einzige Gottheit unter vielförmiger Gestalt, mannigfaltigem Ritus und vielerlei Namen der ganze Erdball verehrt". „Du bist allein alles" — una quae es omnia[4], wird sie angeredet. Ähnlich ging es mit Serapis, der als Universalgottheit mit dem solaren Pantheismus zusammenfloß[5].

[1]) Cumont, Or. Relig. 75. [2]) Cumont, a. a O. 84.

[3]) Metamorph. lib. XI c. 5: ‚rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiiugo totus ueneratur orbis'. [4]) CIL X, 3800.

[5]) Cumont, a. a. O. 106f. — Vgl. auch die interessante Stelle aus Ausonius im „Nachtrag".

IV. Kapitel.

Gab es einen ursemitischen Gott Ilu oder Ēl?

Bedeutung und Gebrauch von *ilu, ēl, ilāni, ēlim, elohim.*

1. *ilu* und *ilāni* bei den Babyloniern.

Die Beobachtung der sumerischen und babylonischen Religionsentwicklung lehrt uns, daß die Götter der ältesten Zeit in besonders engem Zusammenhange mit dem Naturleben stehen. Erst im Laufe der Zeit lösen sie sich mehr von den Naturerscheinungen ab und treten stärker als Persönlichkeiten hervor. Auf den Menschen der ältesten Zeit mußte das wunderbare Schaffen und Bilden der Naturkräfte einen überwältigenden Eindruck machen. In der geheimnisvollen Entfaltung des Lebens wirkten für ihn lebendige, göttliche Mächte. Es leuchtet daher unmittelbar ein, daß bei der Vielheit der Naturerscheinungen die Naturvergötterung am Anfang nicht zur Annahme eines einzigen Gottes, sondern vieler Götter kommen mußte. Im Laufe der Entwicklung aber tritt auf mannigfache Weise eine Vereinigung der Vielheit der Kräfte und Götter ein, sodaß sich in der römischen Kaiserzeit die Vorstellung einer einzigen den Kosmos belebenden und beherrschenden Macht herausbildete.

Das allen Semiten gemeinsame und seiner Bedeutung nach allgemeinste, darum wohl auch älteste Wort für „Gott" ist babylonisch *ilu*, westsemitisch *ēl*. Man hat nun mannigfache Spuren eines ursemitischen Gottes *Ilu* in den Dokumenten zu finden geglaubt und sie als Indizien eines die ursprüngliche Einheit des Pantheons darstellenden Gottes, der den Vollbegriff der Gottheit in sich geschlossen hätte, geltend gemacht.

Zunächst sei hier nochmals daran erinnert, daß das Zeichen für *ilu* — AN bei den Sumerern und Babyloniern auch den Gott Anu bezeichnet, der, wie oben ausgeführt (S. 19ff.), den allgemeinsten und höchsten Begriff der Gottheit in sich schließt. Allein daß wir in Anu die ursprüngliche Einheit des Pantheons zu erblicken hätten, ist nicht anzunehmen; *an* bedeutet „hoch" und „Himmel", Anu ist eigentlich „der Hohe" und

„der Himmel", daher seine überragende Stellung. Daß die Semiten einen Gott Ilu mit Anu identifiziert hätten, ist nicht bekannt. Das Zeichen für *Anu* ist allerdings auch Zeichen für *ilu*, allein *ilu* wird regelmäßig appellativ gebraucht. Die babylonischen Semiten übernahmen Anu von den Sumerern als besonderen Gott; hätten sie einen Gott Ilu gehabt, so hätten sie ihn wohl an die Stelle Anu's gesetzt.

Die Vorstellung von der Existenz eines ursemitischen Ilu ist besonders geweckt und genährt worden durch die zahlreichen, bei allen semitischen Völkern sich findenden Eigennamen, die mit *ilu-ēl* gebildet sind und vielfach so aufgefaßt wurden, als werde damit „Gott" im absoluten Sinne bezeichnet. Man argumentiert nun, daß beim Aufleuchten des Begriffes „Gott" im Menschengeiste dieser zunächst als einer gefaßt wurde und erst in Anwendung des gleichen Vorstellungsinhalts auf verschiedene Objekte die zahlreichen „Götter" entstanden. Man operiert dabei, allerdings unbewußt, mit dem Begriffe der absoluten Gottheit.

Die Erörterung dieser Frage hat manche Diskussion über die Etymologie von *ilu-ēl* hervorgerufen, weil man so die ursprünglich mit diesem Worte verknüpfte Vorstellung eruieren zu können glaubte. Da jedoch solche Etymologien immer etwas Problematisches haben, wollen wir zuerst den Gebrauch des Wortes *ilu-ēl* einer genaueren Prüfung unterziehen, um zu sehen, ob es im lebendigen Sprachgebrauche noch den absoluten Gott Ilu bezeichnete.

Als erster Grundsatz muß festgehalten werden, daß *ilu* bei den Babyloniern nur im Zusammenhalt mit ihrer gesamten Religionsauffassung erklärt werden darf. In einer ihrem ganzen Wesen nach polytheistischen Religion kann es schwerlich monotheistische Bedeutung haben.

ilu ist zunächst Gattungsbegriff und bezeichnet „Gott" ohne Rücksicht auf seine spezielle Ausprägung. Über den einzelnen Göttergestalten schwebt der Allgemeinbegriff „Gott", der in den einzelnen Göttern realisiert ist. Universalia in re. Daher kann „Gott" und „Götter" verschiedentlich als gleichwertig betrachtet und der Singular dem Plural gleichgesetzt werden.

Daß dies die Babylonier selbst deutlich empfanden, ersieht man aus den Stellen, an denen der Singular *ilu* der semitischen Zeile dem sumerischen Plural *dingirēne* „Götter" entspricht. Gott ist also in einem so allgemeinen Sinne gebraucht, daß man einen Unterschied zwischen Singular und Plural nicht macht. CT XVII, 38, 36/38 entspricht dem *pi-i ,i-li*, dem „Gottesmund", im Sumerischen *dingir-ri-e-ne*, der ‚Göttermund"; daselbst pl. 39, 66/67 dem *ē dingir-ri-e-ne* im Semitischen *bīt i-li*, dem „Haus der Götter" das „Gotteshaus". Ebenso entspricht Šurpū VII, 17/18 dem *ili* (AN) das sumerische *dingir-ri-e-ne-gé*; Zimmern übersetzt: „wo der Götter Zorn lastet, dahin eilen sie", man könnte ebenso gut sagen: „Wo Gottes Zorn lastet". „Gott" ist hier im generellen Sinne gebraucht. Solcher Gleichsetzungen ließen sich leicht noch mehr finden.

Auch der umgekehrte Fall, daß dem sumerischen Singular ein semitischer Plural entspricht, läßt sich beobachten. CT XVII, 14, 7/8: *Mulu dingir* (Sing.) *nu-tuk-ra — la beli ilāni pl. sūqi ana alākišu*, „einen Menschen ohne Gott (ass.: ohne Götter), wenn er auf der Straße geht, bedeckt die Kopfkrankheit wie ein Kleid". Vgl. ferner CT XVI, 44, 94/95 (= IV R 15, 31/32b) *dingir gal-an-zu-bi — ina ilāni pl. iršūti ul utaddū* „unter den weisen Göttern kennt man sie nicht". IV R 21, 1 (B) Rs. 21/22: *dingir* (Sing.) *VII-bi — ilāni pl. sibit muḫalliq limnūti* „der Siebengott" im Sumerischen entspricht im Semitischen „den sieben Göttern, die die Bösen vernichten". CT XVI, 19/20, 64/65 (= IV R 5, 64/65 a) *dingir* (Sing.) *dumu-ne-ne-ir* entspricht *ilāni pl. marēšu*; IV R 26, 55/56a: *dimmer mu-sá-a-ta* entspricht *ina ilāni pl. mala šum nabū*, sumerisch: ,,soweit (ein) Gott genannt wird", semitisch: „unter den Göttern, soviele genannt werden".

Sehr häufig ist es der Fall, daß sich der generelle Gebrauch von *ilu* aus dem Zusammenhang ergibt: Šurpū II, 32 vgl. 33 wird gefragt, ob der Gebannte *šērti ili* oder *ennit Ištar* begangen habe. Man kann hier übersetzen: „Sünde wider einen Gott", „Vergehen wider eine Göttin", oder auch „Sünde wider Gott", wie Zimmern IV, 33 denselben Ausdruck in der Tat wiedergibt. Vgl. dazu noch „Gott und Göttin (*ilu u ìl Ištar*), soviele ihrer vorhanden"; ferner III, 116: „Als Gebannter

seine Hand zu Gott und Göttin (*ana ili u ᵻlIštar*) ausstrecken". „Gott" und „Göttin" ist hier ganz generell gebraucht. Derselbe Fall liegt Šurpū VIII, 64 vor.

Wie leicht sich übrigens hier die Vorstellung ändern konnte, ersehen wir aus Šurpū II, 74. Die eine Lesart hat: „Ist es wegen allem, womit er seinen Gott und seine Göttin verachtet", während das Duplikat das Suffix nicht hat, sodaß der Satz allgemeine Bedeutung bekommt: „Ist es wegen allem, womit er Gott und Göttin verachtet". Dies wird natürlich nicht der einzige derartige Fall sein.

Höchst charakteristisch ist, daß zur Zeit Nebukadnezar's das Pantheon mit „Gott und Göttin" bezeichnet, *Ilu* aber wie ein spezieller Gott als Eigenname gefaßt und mit dem Gottesdeterminativ versehen wird: V R 34, II, 54 (Cyl. Nebuk.) heißt es: *ebēšu maḫāzē ᵻlIli ù ᵻlIštar* „den Bau der Städte von Ilu und Ištar vollendete ich". Delitzsch[1] transskribiert mit Recht *ᵻlIlu* und faßt es im kollektiven Sinne auf, während Winckler[2] weniger gut *ilāni u (ilu) ištar* schreibt und „Götter und Göttinnen" übersetzt. Der Sinn ist ja schließlich der gleiche, nur geht bei Wincklers Transskription die Gegenüberstellung der beiden kollektiven Singulare verloren. Der gleiche Fall liegt vor V R 65, 9a (Nabonid-Inschr.): *pāliḫ ᵻlIli u ᵻlIštar anāku* „ich fürchte Gott und Göttin".

Sehr gut wird der Gebrauch von *ilu* als Gattungsbegriff durch die Entgegenstellung „Gott und Mensch" illustriert. Surpū V/VI, 182: *pāšir ili u amēli* „der Gott und Mensch befreit", natürlich nicht: den Gott oder einen Gott. CT XVI, 8, 292/3 heißt es: „Gott und Mensch (*ilu amēlu*) mögen deine Größe verkünden". IV R 25, 58/59b: *binūt ili ipšēt amēlūti* (dieser Neumond) ist „ein Erzeugnis Gottes, ein Werk der Menschen".

Ähnlich verhält es sich mit der Entgegenstellung von „Gott und König" Šurpū II, 92; V/VI, 66. 76. 96. 116; CT XVI, 19, 23/24: der sechste der bösen Dämonen stürmt „gegen Gott und König" (*ana ili u šarri*) an. Maqlū VI, 14: *ina pāni ili u šarri* „vor Gott und König". Maqlū I, 109: *ila šarra*

[1]) HWB 154a. [2]) KB III 2, 42.

bēla u rubā ittia uzannū „Gott, König, Herrn und Fürsten haben sie gegen mich gereizt"; Tallquist übersetzt: „Götter, Könige, Herrn und Mächtige", was denselben Sinn gibt, vgl. Maqlū V, 73f.; VI, 96; VII, 17f.

Ganz monotheistisch klingen an sich Stellen wie Šurpū III, 52: „In Gottes Bereich (*itē ili*) eindringen" oder „in den Bereich eines Gottes eindringen". Besser ist die erste Übersetzung, weil es sich um den Begriff der Gottheit, um die Gottheit überhaupt, nicht um einen einzelnen Gott handelt. Ähnlich: „In Gottes Bereich (*itā ša ili*) bin ich eingedrungen"[1]. Ebenso: „den Weg Gottes (*alakti ili*) — wer(?) kennt ihn?"[2] Ein anderes Beispiel dieses Gebrauchs von *ilu* liegt K 512, 24ff.[3] vor: „Mit Hilfe Gottes (*ina libbi ili*) und des Schutzgottes des Königs, meines Herrn, wird er genesen".

Lehrreich für den Gebrauch des *ilu* im allgemeinen Sinne ist der Name *Babili*, Babel, sumerisch *ká-dingira*, bekanntlich = „Gottestor". Es findet sich nun zu wiederholten Malen auch die Schreibung mit dem Pluralzeichen *ká-dingir-meš* CT XIX, 19, 60b (= II R 48, 57b) oder mit Ortsdeterminativ *ká-dingir-meš*^{ki} V R 35, 15. 17 (Cyl. des Cyrus); I R 55, 32a (Inschrift Nebukadnezar's): *ká-dingir-dingira*^{ki}. Delitzsch[4] erklärte diese Schreibweise daraus, daß man *ili* irrig als Plural faßte, also *Bābili* = *Babilē* setzte, allein die Babylonier haben ohne Zweifel so geschrieben in dem Bewußtsein, daß damit der Sinn des Namens nicht geändert sei. *Babili* „Gottestor" will soviel sagen als „Gotteswohnung" = „göttliche Wohnung" = „Götterwohnung". Der Singular *ilu* besagt nicht, daß hier bloß ein Gott wohne (etwa wie Schrader einst übersetzte: ‚Pforte des Ēl'), sondern es ist eine Gotteswohnung, eine Stadt, in der die Götter heimisch sind. Der Plural erklärt also den Singular dahin, daß nicht bloß ein Gott hier seine Wohnung hat, sondern viele.

Nicht anders ist *ilu* in dem altbaylonischen Stadtnamen *Dur-ilu*[5] „Gottesburg" zu erklären; *ilu* ist auch hier Gattungs-

---

[1]) King, Magic Nr. 11 Vs. 17, vgl. BA V, 364ff. [2]) Das. Vs. 11.
[3]) V R 53 Nr. 4, bearbeitet von Delitzsch BA I, 196ff.
[4]) Wo lag das Paradies? 213. [5]) Delitzsch, a. a. O. 230.

name. Daneben existiert ein Dūr-Enlil, Dūr-Gula, Dūr-Nin-ib, Dūr-Nusku, Dūr-Sin usw. Ähnliche Namen werden mit *Kar* gebildet: Kar-Bau, Kar-Bēlit, Kar-bēl-mātāti; vgl. das Verzeichnis BE XIV, 58.

So erklärt sich auch der Ausdruck *bīt ili*, als dessen sumerisches Äquivalent Sm 12 Vs. 23 (CT XIX, 23; V R 13) *ē dingir-ra* angeführt wird. In Z. 24 desselben Textes finden wir als Plural einerseits *ē dingir-e-ne* „Haus der Götter", dem im Semitischen *bītāte* (Ē.ZUN geschrieben) *ili* „Häuser Gottes", „Gotteshäuser" entspricht. Es ist daraus ohne weiteres ersichtlich, daß *bīt ili* ein dem Gottesdienst gewidmetes Haus bezeichnet, ob nun nur ein Gott da wohnt oder mehrere; den Gegensatz bildet ein profanen Zwecken dienendes Haus. Der Sinn des Ausdrucks bleibt unverändert, ob nun beide Nomina in den Plural gesetzt werden: *bītāti ilāni* oder *ša ilāni* „Häuser der Götter", „Gotteshäuser" oder nur das eine, wie in *bīt ilānika* „deine Tempel"[1]. In letzterem Falle muß natürlich der Zusammenhang entscheiden, ob einer oder mehrere Tempel gemeint sind. Burraburiaš schreibt an Amenophis IV.[2]: „Jetzt da mein Werk am Gotteshause (*bīt ili*) vielfach ist", dagegen sagt Rib-Addi[3]: „im Hause ihrer (der Stadt) Götter (*bīt ilāniši*) ist alles Mögliche in großer Menge vorhanden". Nach dem Codex Ḫammurapi Vs. XI, 13—38 soll ein Gefangener unter Umständen von dem „Gotteshause seiner Stadt" (*ina bīt ili ališu*) losgekauft werden; es ist dabei anscheinend vorausgesetzt, daß in einer Stadt nur ein Tempel ist, oder wenigstens, daß eine gewisse Gemeinsamkeit des Besitzes der einzelnen Tempel besteht.

Im Anschlusse hieran mag erwähnt werden, daß man den Tempel auch einfach *bītinu* „unser Haus" oder „das Haus" schlechthin nennt. Sehr beachtenswert ist, daß man statt Tempel auch einfach sagt: *ilu*, „der Gott"[4]. „Der Besitz Gottes

---

[1]) Die Stellen s. bei Del., HWB 171 b.

[2]) Knudtz. 9, 15. [3]) Knudtz. 137, 61.

[4]) A. T. Clay, BE XIV, 6. Vgl. dazu die Ausdrucksweise: „dem Heiligen" Geld schulden oder „an den Heiligen" eine Schuld bezahlen. Das Geld der Kirchenkasse wird als Eigentum des Schutzpatrons der Kirche betrachtet.

oder des Palastes" (*namkur ilim ū ēkallim*) werden im Codex Ḥammurapi Vs. VI, 33 f. zusammen genannt. Daselbst Vs. VI, 61 f. steht *ša ilim* „Gott gehörig" gegenüber *ša ēkallim* = „Hofeigentum".

Der im Tempel wohnende Gott gibt diesem seinen Wert. Das ersieht man aus den Eigennamen, die sich allem Anschein nach auf den Besuch des Tempels beziehen: *Adagal-pāni-ili* „ich schaue das Antlitz Gottes"[1] (BE XIV, 39) neben *Adagal-pān-Marduk*, beide Namen aus der Kassidenzeit. Vgl. hiezu aus der Ḥammurapizeit: *Šamaš-lūmur*[2] „Möge ich Šamaš sehen", ferner aus neubabylonischer Zeit *Nabū-ina-Ēsaggil-lūmur* „Möge ich Nebo in Esaggil sehen", *Nabū-ina-kāri-lūmur* „Möge ich Nebo innerhalb der Mauer sehen"[3], *Bēl-lūmur*[4] „möge ich Bēl sehen".

Umgekehrt steht aber auch der Name des Tempels in Eigennamen für den Gott des Tempels: *Sagil-bi'di*, der Frauenname *Tarām-Sagila* und die Kurznamen (*Ē*)-*Sag-ila-ai*, *Sag-gil-ai*, *Sag-gil-la-ai* oder (*Ē*)-*Sag-gil-iá*[5]. Im Westlande hat man den „Tempel" sogar als besonderen Gott verehrt, wenigstens wird in dem Vertrage zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus[6] ein Gott *Baiti-ēl*[7] erwähnt. Natürlich ist das ursprünglich der Gott von Bait-ēl, der aber schließlich als besonderer Gott aufgefaßt wird. Ein analoger Vorgang, auf den bereits hingewiesen wurde[8], liegt vor in der Schreibung des Gottes *Mar-tu* (*Amurru*), der ursprünglich „Gott von Amurru" ist, aber auch einfach „Gott Amurru" geschrieben wird. Daß die beiden Schreibungen durchaus promiscue gebraucht werden, ergibt sich aus der Vergleichung von CT XXIV, 16, 36 f. mit

[1]) Das Antlitz jemands schauen = ihm dienen.

[2]) Ranke, PN 146. [3]) Tallquist, Namenbuch 132 b.

[4]) Das. 40 a, dazu Clay, BE X, 57 Anm. ‡.

[5]) Hilprecht, BE X, 62 Anm. §; Tallquist, Namenbuch 180.

[6]) Winckler, AOF II. R. 1. B. 10 ff.; Zimmern, KAT[3] 437; Hilprecht, BE X, 47 Anm. †. Dazu BE X, 60 der Name: *Ili-bīt-ili-nūri*' „der Gott des Gotteshauses ist mein Licht".

[7]) Geschrieben *Ba-ai-ti-ilu*$^{pl.}$; dieses *ilu* mit dem Pluralzeichen ist in westsemitischen Namen, worauf wir noch zurückkommen werden, *ēl* zu lesen

[8]) Oben 88.

dem Duplikat 29, 88 f. Die Doppelsetzung des *ilu* vor *Mar-tu* findet sich insbesondere auf zahlreichen Siegelzylindern neben einfachem *ilu*[1].

Hier darf übrigens auf die verschiedenen Gottesnamen mit dem Element *ilu* als Bestandteil des Namens hingewiesen werden: *ìl Ilkanšan*[2], dessen Name eigentlich *Kanšan* ist[3]; K 2100[4] Vs. I, 15: *ìl Il-la-ḫa-ab*; Z. 22: *ìl Il-ḫa-al-la-bu*, Z. 30: *ìl I-lu-we*(PI)*-ir*[5]; letzterer Name Adad's ist K 2097 Vs. I, 2 *Ilu-me-ir*[geschrieben[6]. Möglich, daß auch der südarabische Gott *Ilmuqah* in diesen Zusammenhang gehört[7].

Diese Namen scheinen allerdings spezifisch westsemitisch zu sein. Die Meinung von Johns[8], daß die Leute um Ḫarran statt *ilu* oder *ēl* vielmehr *Al*, *Alla* aussprachen, wird von Hilprecht[9] abgelehnt. Hilprechts Ansicht, daß *il* in den Gottesnamen der Artikel sei, möchte ich nicht beipflichten, sondern es lieber = *ilu* auch in den folgenden Namen fassen: *ìl Il-teḫi-ri-abi* = אלשחרר־אבי „der Mondgott ist mein Vater", *ìl Il-teḫ-ri-nūri-'* = אלשחרר־נורי „der Mondgott ist mein Licht", *Ba-ri-ki-ìl Il-tam-meš* neben *Ba-ri-ki-ìl Šameš*(*-meš*) „gepriesen sei der Sonnengott". Ebenso in den von Hilprecht angeführten anderen Beispielen, in denen *ìl Iltam*(*m*)*eš* in westsemitischen Eigennamen auftritt.

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Siegelzylinder bei J. Krauß, Die Götternamen in den babylonischen Siegelzylinderlegenden 48 ff., seine Deutung 9 und die Bemerkung von Hommel 48 Anm. 2. Dazu auch Ranke, PN 201 n. 5, wo das auf den Siegelzylindern häufige *warad (wardu ša) dingir dingir Mar-tu* durch ‚servant of the gods of the Westland' übersetzt wird. Krauß liest *ilu Ilu-Mar-tu* und übersetzt „Diener des Gottes ‚Gott (von) Martu'", faßt also das erste *ilu* richtig als Determinativ. Ähnlich, wie es scheint, auch Hommel bei Krauß.

[2]) CT II, 49 Vs. 4.

[3]) S. Landersdorfer, Altbabylonische Privatbriefe 62. Zum Folgenden vgl. auch Anm. 1 daselbst.

[4]) Veröffentl. von Bezold, PSBA XI hinter p. 174; CT XXV, 16—18.

[5]) Wahrscheinlich אלזר der Inschrift Zakirs, vgl. oben 88 f.

[6]) Die Tafel ist zuerst veröffentlicht von Pinches, JRAS 1905, 143 ff., dann CT XXIV, 18; dazu Pinches, The Element *ilu* in babylonian divine Names a. a. O.

[7]) Zur Aussprache vgl. oben 141 Anm. 3.

[8]) Assyrian Doomsday Book 15. [9]) BE X p. XIII f.

Im Codex Ḫammurapi Vs. VI, 33. 61 steht, wie oben bemerkt, „Gott" für „Gotteshaus", „Tempel". Im Anschluß daran möge auf den in jenem Gesetzbuch mehrfach[1] vorkommenden Terminus der Rechtssprache: (*ina*) *maḫar ilim* „vor Gott", *ina maḫar ilim u šībi* „vor Gott und Zeugen"[2] hingewiesen werden, der besagt, daß eine Aussage vor der zuständigen Stelle, vielleicht im Tempel oder vor den offiziellen Vertretern des göttlichen Rechts, beschworen wird. Wie aus den Rechtsurkunden der Ḫammurapizeit ersichtlich ist, wurden beim Eide in der Regel mehrere Götter angerufen. Der Eid vor mehreren Göttern war in den Augen der Babylonier selbstverständlich wirksamer als der vor nur einem Gott geleistete. Es könnte also an den betreffenden Stellen ebenso gut heißen: (*ina*) *maḫar ilē*. Die Übersetzung Ungnads[3] „vor einem Gott" scheint mir darum nicht ganz entsprechend, ebenso liegt aber auch eine „monotheistische Grundstimmung jenseits aller polytheistischen Zersplitterung"[4] keineswegs vor.

Ebenso ist die andere im Codex Ḫammurapi[5] gebrauchte Wendung *niš ilim izakar* „er schwört bei Gott", wörtlich: „er spricht den Namen[6] Gottes aus" zu beurteilen. Auch hier könnte der Plural stehen, weil auch hier in der Regel mehrere Götter angerufen werden.

Außerdem finden sich noch einige Ausdrücke in demselben Gesetzbuch, bei denen die unbestimmte Bedeutung von *ilum*

---

[1]) Vs. VII, 36; IX, 34f.; Rs. IV, 17; V, 18; XX, 74; XXXIII, 90; XXII, 78.

[2]) Rs. I, 61; II, 7.

[3]) Hammurabi's Gesetz II s. v. *ilum* 115.

[4]) P. Volz, Mose 32f.; ähnlich P. Karge, Bundesgedanke 127, der meint, hier bezeichne *ilu* „die Gottheit wie das hebräische אלהים". אלהים bezieht sich auf einen bestimmten Gott, dieses *ilum* jedoch ist ganz unbestimmt.

[5]) Vs. IX, 11; Rs. I, 29; V, 74; XXI, 41.

[6]) Zu *nišu* vgl. Del., HWB 482f. Das Wort hat sehr allgemeine Bedeutung, etwa „Wesen". Da es auch das Ideogramm MU = „Name" hat, „Name" und „Wesen" dem Babylonier aber eins sind (vgl Hehn, Siebenzahl 26 Anm. 4), so darf mit Rücksicht auf das „Aussprechen" hier wohl „Name" übersetzt werden. Ungnad (a. a. O. 156) faßt es als eins mit *nīšum* „Erhebung".

ohne weiteres einleuchtet: *lipit ilim* (Rs. XXII, 77) „Unglücksfall", eigentlich „Berührung, Schlag Gottes"; dieselbe kann naturgemäß von einem oder mehreren Göttern ausgehen, es handelt sich einfach um das Eingreifen einer höheren Macht. Auch der Ausdruck „Gottesschwester" NIN.AN, semitisch *entu*, zeigt diese Unbestimmtheit von *ilu*. Es ist nicht ein Gott gemeint, sondern allgemein der göttliche Dienst. *Pāliḫ ilí*[1] (Vs. I, 30) „gottesfürchtig", *irrit ilí* (Rs. XXVI, 25) „Gottesfluch", „göttlicher Fluch"; *Anu abu ilí* (Rs. XXVI, 46) „Anu ist der Vater der Götter" d. h. der göttliche Vater, *Ēa apkal ilí* „Ea ist der göttliche Entscheider". In diesen letzteren Fällen ist die Pluralbedeutung vorzuziehen.

ilí (NI.NI) entspricht sowohl dem Singular als dem Plural, besonders aber bedeutet es, wie wir unten noch näher sehen werden, „Gott" im generellen Sinne. Vgl. *Šamaš-ellil-ilí* „Šamaš ist der Herr der Götter"[2], *Šamaš-šar-ilí* „Šamaš ist der Götterkönig"[3].

Der Name aus der Ḥammurapizeit *Šumma-ilu-la-ilí-ia* scheint aber klar und deutlich die Existenz eines Gottes Ilu vorauszusetzen. Hommel[4] übersetzt: „Wenn Gott nicht mein Gott ist", Lagrange[5] meint, der Satz könne, wenn er überhaupt einen Sinn haben solle, kaum etwas anderes bedeuten als: „si Ilu n'est pas mon Dieu". Auch nach Karge[6] erklärt sich der Name am besten bei der Übersetzung: „Wenn Ilu nicht mein Gott wäre". Er schließt daraus, Ilu, El habe ursprünglich bei den Semiten die Gottheit als Einheit bezeichnet, sei aber bei fortschreitender Differenzierung Gottesname wie Sin, Šamaš u. a. geworden, gleichzeitig aber appellativische Bezeichnung für „Gott" geblieben.

Zum richtigen Verständnis des Namens sei auf einen anderen in genau analoger Weise gebildeten Namen hingewiesen. *Summa-ilí-la-Šamaš*[7] „Wenn Šamaš nicht Gott ist! . . . .", dem entsprechend ist auch im ersten Falle zu übersetzen: „Wenn

[1]) geschrieben NI.NI, auch im Folgenden durch *ilí* transskribiert.
[2]) BE VI 1, 51b.
[3]) BE VI 1, 52a. Analoge Namen mit Sin s. BE VI 1, 53a.
[4]) Altisr. Überlieferung 71. [5]) Études [2] 76.
[6]) Bundesgedanke 150. [7]) Ranke, PN 151.

mein Gott nicht Gott ist", etwa mit der Ergänzung: „dann gibt es keinen rechtleitenden und fürsorgenden Gott mehr". So wird der Ausspruch ein freudiger Lobpreis des Schutzgottes des Namensgebers bei der Geburt seines Kindes. Mein Gott ist Gott, d. h. er erweist sich als Gott. Vgl. dazu die häufige alttestamentliche Redeweise: „Ich werde ihnen zum Gotte sein und sie sollen mein Volk sein". Wenn Ilu als Eigenname gefaßt wird, muß man doch wohl zweimal dieselbe Bedeutung dafür annehmen und kommt so zu der Übersetzung: „Wenn Ilu nicht mein Ilu ist", aber damit entfällt der monotheistische Gedanke von selbst.

Zur Zeit der ersten Dynastie von Babel wie in der Kassidenzeit finden wir den Namen *Ibašši-ilu*[1] „es existiert Gott"; gleicher Bedeutung ist der Name *Bāši-ilu*[2]. Auch hier soll durchaus nicht gesagt werden, daß ein Gott oder ein Gott Ilu existiert, sondern daß überhaupt Götter da sind, die die Geschicke lenken, sodaß der Name wesentlich gleichen Sinnes ist wie der assyrische Name *Ibašši-ilāni*[3] „es existieren Götter". Dasselbe Prädikat scheint sich auch in Verbindung mit einzelnen Gottheiten zu finden: II R 64, 13f. haben wir den Namen *ìl Šamaš*-GÁL = *ìl Šamaš-ibašši* „Šamaš existiert". Tallquist[4] vergleicht weiter die in Form einer Frage auftretenden neubabylonischen Namen: *Lā-Nergal, Lā-bāši-Marduk* „Existiert nicht Nergal", „Existiert nicht Marduk". Also auch hier keine Vorstellung von einer absoluten Gottheit.

Wie verhält es sich nun aber mit den zahlreichen *ilu* enthaltenden Eigennamen aus der Ḥammurapizeit? Besonders F. Delitzsch hat sich auf diese Namen berufen zum Beweise, daß die in Babylonien zugewanderten Nordsemiten „sich Gott als einheitliches geistiges Wesen dachten und verehrten"[5]. Delitzsch betont mit Recht den Unterschied dieser seiner Auffassung von einem ihm fälschlich imputierten allgemeinen sumerisch-babylonischen Monotheismus. Die von Delitzsch ange-

---

[1]) BE VI Nr. 90, 16 vgl. p. 40; Ranke, PN 224 n. 1; BE XIV, 44 und XV, 32.

[2]) Ranke, PN 72; 224 n. 1.

[3]) Tallquist, Namenbuch XXXV. [4]) A. a. O.

[5]) Babel und Bibel I (17.—20. Tausend 72f.).

führten Namen klingen in der Tat, für sich betrachtet, vollkommen monotheistisch: *Ilu-amranni* „Gott, sieh mich an!", *Ilu-tūram* „Gott, wende dich wieder zu!" Delitzsch weist auch mit Recht den Vorschlag derjenigen ab, die *ilu* mit „ein Gott" übersetzen zu müssen glaubten.

Es ist aber auch nicht *ilu*, sondern *ilí* (NI.NI) zu lesen, das Ranke[1] regelmäßig als „mein Gott" faßt, also „mein Gott, sieh mich an!", „mein Gott, sei barmherzig!" Ranke bemerkt jedoch selbst, daß NI.NI = *ilí* sowohl dem Singular als dem Plural entspricht[2], aber seine Deutung „mein Gott" scheint mir nicht haltbar[3]. Auch hier reicht die Bedeutung „Gott" im allgemeinen Sinne, die dem Plural gleichwertig ist, wie schon an verschiedenen früheren Fällen gezeigt wurde, vollkommen aus, verschiedentlich ergibt sie erst den zutreffenden Sinn, z. B. *Ilí-bānī* „Gott ist mein Schöpfer". Anstatt Marduk, Šamaš oder einen anderen bestimmten Gott zu nennen, sagt man einfach allgemein „Gott". Man kann dabei an einen bestimmten Gott denken, aber notwendig ist es nicht. Ebenso verhält es sich bei *Ilí-bēlī* „Gott ist mein Herr", *Ilí-dūrī* „Gott ist meine Feste", *Ilí-ennam* „Gott sei barmherzig", *Ilí-gimlanni* „o Gott, schone mich", *Ilí-iqīšam* „Gott hat geschenkt", *Ilí* oder *Ilu-iddinam* „Gott hat gegeben", *Ilí-išmeanni* „Gott hat mich erhört" — und so noch eine Reihe ähnlicher Namen.

Übrigens sind die Eigennamen mit *ilu* nicht bloß der zweiten, aus dem Westen zugewanderten Schicht semitischer Bevölkerung in Babylonien eigen, wir finden sie, und zwar in besonders auffälliger Menge, auch auf dem in Elam gefundenen, von Scheil veröffentlichten[4] Obelisken des Maništusu, Königs von Kiš, dessen Sprache semitisch, aber stark mit sumerischen Ideogrammen durchsetzt ist. Er gehört etwa in die Mitte des dritten Jahrtausends[5]. A[6] 2, 15; 3, 15; C 10, 3; 18, 20 findet

[1]) PN 99 ff. [2]) A. a. O. 213 n. 3.

[3]) Auch Tallquist, Namenbuch 303 erklärt *ilí* für einen ursprünglichen Plural. [4]) De Morgan, Dél. en Perse II, 1 ss.

[5]) Näheres E. Meyer, GA ² I 2, 485 f.

[6]) Die 4 Seiten des Obelisken werden von Scheil als Face A—D bezeichnet.

sich der Name *I-ti-ili* (AN) „Mit Gott"; Scheil schreibt *Ilu*, indem er darin einen Eigennamen sieht[1], J. Hoschander[2] erklärt *ilu* in den Personennamen als Appellativum im Sinne von „der Gott", nämlich „der Schutzgott" des Namengebers bzw. Namenträgers.

Wenn aber der spezielle Schutzgott gemeint wäre, dann würde man eben sagen *ilia* „mein Gott" oder *ilišu* „sein Gott". Der spezielle Schutzgott des Einzelnen ist auch als untergeordnete Gottheit nicht sonderlich geeignet, so allgemein als „Gott" angesprochen zu werden. Sicherlich hätte ein Babylonier auf die Frage, welchen Gott er speziell meine, eher Marduk, Sin oder Šamaš genannt als den speziellen Schutzgott. Wir haben übrigens neben *Iti-ili* auch *I-ti-Ē-a* C 4, 7; 9, 23; 11, 9; ferner *I-ti-ilDa-gan* C 16, 7; *Iti-Nanā*, *Iti-Nap*. Diese Namen unterscheiden sich von *Iti-ili* bloß durch den speziellen Gott. Wir werden darum dem Gedanken der Babylonier am nächsten kommen, wenn wir auch hier die allgemeine Bedeutung von *ilu* festhalten. Weil man einen besonderen Gott nicht nennen will, sagt man allgemein „Gott".

Auch die übrigen *ilu*-haltigen Namen des Obelisken erklären sich so ganz ungezwungen. A 4, 14. 18 haben wir den Namen *A-ar-ili* „Mann Gottes" (ev. auch „Mann Anu's"), daneben mehrfach *A-ar-Ē-a* A 7, 3. 15; 10, 10; neben *Gimil-ili* „Geschenk Gottes" A 10, 8; 13, 1; C 6, 11 finden wir *Gimil-ilDagan* A 11, 15; *Gimil-Nanā* B 5, 5. *Išmā-ilu* „Gott hat erhört" B 2, 5; C 6, 4; 12, 27; 18, 18 findet sich als *Išmē-ilu* und in der westsemitischen Form *Jašmaḫ-ēl* in der Ḫammurapizeit[3], als ישמעאל in Südarabien und als ישמעל in den safaitischen Inschriften[4], der Gebrauch des Namens umfaßt zweifellos die verschiedensten Zeiten und räumlich den ganzen Orient. Auch hier stehen neben dem allgemeinen *ilu* zahlreiche Namen, die einen bestimmten Gott angeben.

---

[1]) A. a. O. 50; Lagrange, Études [2] 76.

[2]) Die Personennamen auf dem Obelisk des Maništusu ZA XX, 250.

[3]) Ranke, PN 27 n. 4; 110; BE VI, 45. Vgl. auch *Iš-me-ilu* Huber, PN 162.

[4]) R. Dussaud, Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne 221 (Index); Littmann, Semitic Inscriptions 123.

Einer ähnlichen Verbreitung wie der eben behandelte Name erfreut sich *Ilu-bāna* C 14, 28 oder *Ilu-bāni* A 8, 17; C 15, 23; 16, 4; D 11, 11. Dazu ist zu vergleichen *Ilu-bāni* aus der Ḫammurapizeit[1] und das dem Sinne nach gleiche *Ibni-ilu*[2] „Gott hat geschaffen". Auch hier sind die Namen, die an Stelle des *ilu* eine bestimmte Gottheit nennen, zahlreicher als die mit bloßem *ilu* gebildeten.

Interessant ist der an mehreren Stellen zu lesende *Ilí-a-ḫi* „Gott ist mein Bruder" A 13, 10; 16, 1; C 5, 2; 15, 18.

Einem verwandten Gedankenkreise entspringen *Išqu-ili* „Eigentum, Besitz Gottes" A 14, 12 und *Šá*(Ú)-*ilí* D 12, 8 „Gott gehörig".

Auch *A-dur*[3]*-í-lum* „ich fürchte Gott" C 14, 14; D 14, 11 schließt es förmlich aus, bloß an einen Gott zu denken; vgl. oben *pāliḫ ilí* im Codex Ḫammurapi. In Namen wie *I-lí-šar-ru* A 12, 11 und *Šar-ru-ilí* A 15, 25, bei denen die Deutung: „mein oder ein Gott ist der König" oder umgekehrt naheliegt, wird *ilu* besser allgemein gefaßt: „Gott ist der König" bzw. „der König ist Gott". Vgl. dazu *Šar-ru-kēnu*(GI)-*ilí* A 12, 8: „Sargon ist Gott".

Wir können naturgemäß die Namen nicht erschöpfend behandeln, aber beifügen dürfen wir wohl noch die schönen Namen: *Dam-qu-ilum* „gnädig ist Gott" C 18, 27 und *Ikrub-ilum* „huldreich ist Gott" A 14, 22; C 16, 23; 18, 17 neben *Ikrub-Ēa* C 18, 19; D 12, 2; dazu der besonders häufige *Ra-bé-ilum* „groß ist Gott". *Idin-ilum* „Gott hat gegeben" heißt der Vater des *Itūr-Šamaš*, Patesi von Kišura[4].

Unter den Dynastien von Ur und Isin tritt wieder ein starkes Überwiegen der Sumerer in Babylonien ein[5]. In den Personennamen jener Zeit ist, wie schon bemerkt, *dingir-ilu* ein sehr häufiges Bildungselement[6]. Es wurde auch bereits die Schwierigkeit betont, die sich aus der starken Mischung des Sumerischen mit dem Semitischen für die Lektüre der Namen er-

[1]) Ranke, PN 103. [2]) Ranke, PN 93.

[3]) Vgl. Hoschander, ZA XX, 257; die Erklärung „fürchte Gott" halte ich mit Hoschander für weniger passend.

[4]) MDOG Nr. 15, 13; Thureau-Dangin, SAKI 152; E. Meyer, GA² I 2, 497. [5]) E. Meyer, GA² I 2, 493 ff. [6]) Oben 21 f.

gibt, sodaß es in vielen Fällen unentschieden bleibt, ob *dingir*, *ilu* oder *Anu* zu lesen ist. In dieser wie in der Ḫammurapizeit wird Anu häufig nur mit dem Zeichen für „Gott" AN geschrieben, wie er auch in der Theorie der späteren Götterlisten als „Gott" im umfassendsten Sinne gilt[1].

Für die Sumerer wären Namen wie *dingir-dingir-kuš* auch mehrdeutig gewesen, wenn ihnen nicht eine bestimmte Aussprache geläufig gewesen wäre. Huber[2] transskribiert einmal *^{d}Dingir-kuš* und übersetzt: „mein Gott ist Schutz", dann wieder *Ilu-^{d}kuš*[3] und *^{d}An(-ilu?)-kuš*. Jedenfalls ist aber die Lesung *^{dingir}Anu-kuš* „Anu ist Schutz" die richtige. Dem Babylonier mußte das Zeichen AN, das *dingir*, *Anu* und *ilu* bedeuten kann, doch nach einer gewissen Richtung hin etwas Einheitliches bezeichnen. *^{d}Dingir-kuš* wäre übrigens nicht als „mein Gott ist Schutz", sondern bloß „Gott ist Schutz" zu interpretieren. Die Lösung liegt wohl darin, daß *Anu* den Wesensbegriff der Gottheit am vollkommensten enthält und darum mit „Gott" überhaupt nahezu zusammenfällt.

Den Gebrauch von *dingir* im allgemeinen Sinne ersehen wir schon aus dem Namen der Göttin *Nin-dingira* = *Bēlit-ilē*, der in dieser Zeit häufig vorkommt[4]; das Sumerische bezeichnet hier mit dem Singular dasselbe wie der semitische Plural. Aus der großen Zahl der Namen der Huber'schen Sammlung mögen weiter hier einige erwähnt werden, um diesen allgemeinen Gebrauch von *dingir* und *ilu* zu illustrieren. *Gàl-dingir(-ra)* (93) (= *avēl ili*) „Mann Gottes", natürlich nicht Mann eines oder meines Gottes; *Azag-dingir-ra* (48) heißt nicht „mein Gott ist leuchtend" (Huber), sondern „Gott ist leuchtend", ebenso *Uru-dingir-ra* (57) nicht „Knecht eines Gottes", sondern „Knecht Gottes". Auch *Dingir-ra* allein kommt als offenbar hypokoristischer Eigenname vor (164).

An den schon erwähnten Namen *Ibni-ilu* (Huber 52; 161) und *Ilu-bāni* (Huber 116; 161) schließt sich inhaltlich an *A-bu-um-ili* (42) und *A-bu-um-ilu* (160) „Gott ist Vater", *Ab-ba-ilu* „der Alte ist Gott" (43), *Dingir-ama* (113) und *Ama-*

[1]) Vgl. oben 19ff. [2]) PN 117.
[3]) 161 vgl. dazu 114 *^{dingir}En-zu-^{dingir}Kuš*.
[4]) Huber, PN 149 Anm. 3.

ili (46) „Gott ist Mutter". *A-ḫu-um-ili* „Gott ist Bruder" (45), ein Name, der auch mehrfach auf dem Obelisken des Maništusu vorkommt.

In den der Kassidenzeit angehörigen Tempelurkunden aus Nippur[1] ist eine wo möglich noch reichlichere Verwendung des Elements *ilu* zu beobachten. *Ilu-bāni, Ilu-ibni, Ilu-iddina, Ibašši-ilu, Ilu-iqīša(m)* und viele andere stimmen formell und inhaltlich mit den Namen der früheren, besonders der Ḫammurapizeit überein. Die Namen zeichnen sich meist durch die klare, syllabische Schreibung und die Durchsichtigkeit der Bedeutung aus. Den mit *ilu* gebildeten Namen stehen auch hier vielfach solche mit bestimmten Gottesnamen gegenüber, z. B. einem *Er-ba-ilu* „Gott hat vermehrt" ein *Erba-Amma, Erba-Enlil, Erba-Ēa, Erba-Marduk, Erba-Nabū, Erba-Nergal, Erba-Ninib* und viele andere in analoger Weise gebildete Namen, die ebenfalls bestimmte, dem höchsten und niedereren Pantheon angehörige Gottheiten enthalten und zum Teil öfter vorkommen. Hier ist es so recht deutlich, daß der Name mit *ilu* gegenüber den anderen eine Verkürzung darstellt, also eine hypokoristische Bildung ist, wie ja in der Tat auch oft selbst *ilu* weggelassen wird. So bildet also *Erba-ilu* die Vorstufe zu den Namen *Eribam* und *Eribaja*[2] in der Ḫammurapizeit und dem *Erbatum* der Kassidenzeit[3]. Damit aber kommen wir wieder zu der allgemeinen Bedeutung von *ilu*, unter dem der eine oder andere Gott verstanden werden kann, zurück.

Manche Namen zeigen nun allerdings eine so unmittelbare Abzielung, daß man wohl an den Gott der Stadt oder an einen, der das besondere Vertrauen des Namengebers genießt, zu denken hat. Im Zusammenhang damit, daß *ilu* zuweilen = *bīt ili* ist, wurde auf Namen wie *Adagal-pāni-ili* „ich schaue das Antlitz Gottes"[4] hingewiesen, für das wohl *Adagal-pān-Marduk*[5] die entsprechende Erklärung bietet, da der Vater des *Adagal-pāni-ili* den Namen *Bābiliki* führt. Daraus ergibt sich, daß im konkreten Fall der Name auf eine bestimmte Gottheit abzielen kann, im allgemeinen aber muß *ilu* als unbestimmte

---

[1]) BE XIV. XV. [2]) Ranke, PN 80. [3]) BE XV, 30.
[4]) BE XIV, 39. [5]) Daselbst.

Aussage betrachtet werden im Gegensatz zu den speziellen Gottheiten. Ganz unbestimmt klingt die kürzere Form des eben erwähnten Namens: *Dāgil-ili*[1] „auf Gott schauend".

Dagegen wird bei Namen wie *Mannu-kī-ilu*[2] „wer ist wie Gott" oder *Minā-egū-ana-ili*[3] „was hat er gegen Gott gesündigt" oder *Minā-ēpuš-ilu*[4] „was habe ich getan, o Gott" die allgemeine Auffassung die beste sein. *Adi-māti-ilu*[5] „wie lange noch, o Gott", *Atanaḫ-ilu*[6] „ich seufze, o Gott", *Apta-ana-ili* „ich bekannte vor Gott"[7] sind schon wieder mehr auf eine bestimmte Persönlichkeit gerichtet, obwohl auch ihnen der allgemeine Charakter eigen ist. Ebenso ist allgemein *Idīnanni-ilu* „Gott hat mich gerichtet" neben *Irīmanni-ilu* „Gott hat mich geliebt". Wie auf eine bestimmte Gottheit ohne Nennung ihres Namens Bezug genommen werden kann, ersehen wir aus der Nebeneinanderstellung der Namen[8] *Ana-šarratēia-taklāku* „auf meine Herrin vertraue ich", *Ana-dīniša-atkal* „auf ihr (der Göttin) Urteil vertraue ich". *Ina-anniša-allak* „in ihrer Gnade wandle ich", *Ana-rūqi-alsiš* „aus der Ferne rufe ich nach ihr", *Amar-rabūsa* „ich sah ihre Größe"[9]. Hier hat der Namengeber eine bestimmte Gottheit im Auge, deren Namen das Pronomen vertritt. *Taklāku-ana-ili* ist ganz unbestimmt neben dem bestimmten *Taklāku-ana-Marduk*, *Taklāku-ana-Ninib*. *Gamal-ilāni-lūmur* „möge ich die Vergeltung der Götter sehen" finden wir neben *Gamal-ilSin-lūmur*.

So ergibt sich uns schließlich eine ganz naturgemäße Lösung der Frage nach der Bedeutung von *ilu* in diesen Eigennamen: dem fließenden Wesen des babylonischen Götterhimmels entsprechend kann *ilu* die Gottheit in abstracto bezeichnen, wobei von jeder einzelnen Gottheit abgesehen ist, aber auch irgend eine oder mehrere substituiert werden können, sodaß also statt *ilu* geradezu *ilāni* stehen könnte.

Die Frage, warum man *ilu* so gern in den Eigennamen

---

[1]) BE XV, 29. [2]) BE XV, 25 = מִיכָאֵל. [3]) BE XV, 36.
[4]) BE XV, 36. [5]) BE XV, 25. [6]) BE XV, 28.
[7]) BE XV, 27. [8]) BE XV, 46. [9]) BE XV, 28.

gebraucht hat, ist ebenfalls klar: Bekanntlich sind die babylonischen Eigennamen vielfach ganze Sätze und wegen ihrer Länge für den praktischen Gebrauch unbequem, daher die vielen zu allen Zeiten üblichen Kurznamen. In diesen blieb gerade der Gottesname häufig weg. *Ilu* war als Ersatz besonders geeignet, weil es der älteste und allgemeinste, aber auch der kürzeste und geläufigste Gottesname war. Anstatt eines den Namen zu schwer belastenden bestimmten Gottesnamens gebrauchte man das kurze und bequeme *ilu*. Auf solche, die monotheistisch zu denken gewöhnt sind, macht das immer und immer wiederkehrende *ilu* den Eindruck einer besonderen oder gar der absoluten Gottheit. Aus demselben Grunde der Kürze und Bequemlichkeit gebraucht das A. T. in Eigennamen niemals אלהים oder אלוה, womit manche tiefsinnige Reflexion darüber überflüssig wird[1].

Wir haben bereits bemerkt, daß Nebukadnezar das Pantheon als *ilIlu* und *ilIštar* zusammenfaßt[2]. Bei ihm finden wir den Ausdruck[3]: *ilugal dimmer an-ki-a bēl ili* „der König der Götter Himmels und der Erde, der Herr der Götter". Hier ist die zusammenfassende Bedeutung von *ilu* und *dimmer* vollständig klar.

Die Namen mit *ilu* sind in der neubabylonischen Zeit noch ziemlich häufig, wenn es auch den Anschein erweckt, als ob die Vorliebe für spezielle Götternamen den Gebrauch von *ilu* in den Eigennamen etwas vermindert hätte. Wenn wir *Ilu-bāni* „Gott ist Schöpfer", *Ilu-na'id* „Gott ist erhaben", *Ilu-šar-uṣur* „Gott schütze den König", *Ilu-ukallani* „Gott hält mich"[4], *Ilu-nadin-šum*[5] „Gott schenkt den Sohn", *Ilu-abu-uṣur*[6] „Gott schütze den Vater" anführen, so mag das zum Nachweis genügen, daß auch hier nicht die Bezugnahme auf einen Gott *Ilu* oder auf einen speziellen Schutzgott vorliegt, sondern daß *ilu* generelle Bedeutung hat, sodaß jederzeit eine besondere Gottheit dafür gesetzt werden kann.

---

[1]) Z. B. bei Baethgen, Beiträge 300. [2]) Vgl. oben 153.
[3]) Nebuk. II, 58 — I R 54 [60], 58 a.
[4]) Diese Namen s. bei Tallquist, Namenbuch 76.
[5]) BE IX, 60. [6]) BE X, 52.

In einigen Fällen hat, wie bereits Tallquist bemerkt[1], auch hier der Genetiv von *ilu* die Bedeutung des Plurals: *Bēl-ili*(AN)-*iqbūni* K 241, X, 31 „den Götterherrn[2] riefen sie", *Nabū-idā-ili* (AN) „Nebo zur Seite der Götter", *ilŠamaš-bēl-ili* (Sing.) „Šamaš ist der Herr der Götter" Nerig. 70, 11; Dar. 222, 1 neben dem gleichbedeutenden *ilŠamaš-bēl-ilāni* Nebuk. 364, 3; Camb. 79, 6; 347, 3. Neben *Rīmūt-bēl-ili* (Sing.) „Gnade des Götterherrn" auf einem Kontrakte aus der Zeit des Darius[3] finden wir öfter *Rīmūt-(il)bēl-ilāni* (Plur.), das dieselbe Bedeutung hat. *Nabū-nūr-ilāni* „Nebo ist das Licht der Götter" oder „Nebo ist das Licht Gottes" Nabon. 356, 25, dagegen steht in demselben Kontrakt Z. 32. 39 *ilu* desselben Namens ohne das Pluralzeichen, ein deutlicher Beweis, daß man den Singular als dem Plural gleichwertig erachtete. Der abgekürzte Name *Nūr-ilāni* (Plur.) findet sich ferner Nerigl. 21, 13. 17; 22, 16; Nabon. 52, 6.

Genau so verhält es sich mit dem Namen *Ēa-ēpiš-ilāni* oder *ili* „Ea ist der Schöpfer Gottes" (kollekt.) oder „der Götter"; Nabon. 437, 9; Dar. 515, 16; Nebuk. 381, 4 usw. steht *ilu* im Singular, dagegen z. B. Dar. 486, 17 im Plural.

Eine analoge Erscheinung liegt vor bei *Ēa-ṣalam-ilāni* resp. *ili* „Ea ist das Bild Gottes" (kollekt.) oder „der Götter"[4]; Cyr. 177, 18; Dar. 400, 15 steht der Singular *ilu*, dagegen ist Nebuk. 68, 8 das Pluralzeichen beigefügt.

ilĒa-dipāri-ilāni „Ea ist die Fackel der Götter" finden wir neben *ilĒa-dipāri-ili* „Ea ist die Fackel Gottes" Dar. 497, 15; in letzterem Falle ist der Singular kollektiv gebraucht.

Ebenso stehen zahlreiche Schreibungen *Linūḫ-libbi-ilāni* mit Pluralzeichen „es möge das Herz der Götter ruhen" Nebuk. 458, 5; Camb. 387, 22; 402, 4 neben *Linūḫ-libbi-ili* „es möge das Herz Gottes ruhen" Nabon. 883, 7; Cyr. 174, 7; Camb. 268, 15. Auch hier ist die Bedeutung die gleiche.

Dieser Wechsel zwischen singularischer und pluralischer Schreibung weist darauf hin, daß man durch den Singular

[1]) Namenbuch 303. [2]) Vgl. oben 164.

[3]) Pinches, Inscribed Babylonian Tablets, London 1888, Nr. 12, 19.

[4]) Vgl. dazu den neutestamentlichen Ausdruck: Christus das Bild Gottes — dazu Hehn, Sünde und Erlösung 45 f.

wesentlich dasselbe ausgedrückt fand wie durch den Plural: *ilu* ist „Gott" im kollektiven Sinne und bedeutet dasselbe wie *ilāni* Pantheon.

Daß man, und das ist sehr wichtig, auch in *ilāni* eine gewisse Einheit sah, und daß wir darum das Wort zuweilen am besten auch durch einen Singular, etwa Pantheon, übersetzen, ergibt sich aus den Fällen, wo der Plural mit dem Verbum im Singular verbunden ist.

So in *Ilu$^{pl.}$-pi-i-u-ṣur*[1] „Gott (Plur.) schütze mein Wort" Dar. 362, 5; *ilāni* ist hier als Einheitsbegriff gefaßt.

In der altbabylonischen Zeit haben wir den Namen *Idin-ilum*[2] „Gott hat gegeben", in der neubabylonischen *Ilāni-iddin* (MU) Nebuk. 452, 30; Camb. 146, 6 in demselben Sinne: die vielen Götter fließen zusammen zur Einheit.

Dem bekannten Namen *Ilu-ittia*, den wir gleichfalls aus der Zeit Maništusu's kennen, entspricht *Ilu$^{pl.}$-ittia* Camb. 85, 5 „Gott (kollekt.) ist mit mir", nicht etwa „mein Gott ist mit mir".

In demselben Kontrakte (Z. 19) begegnet uns der Name *Ilu$^{pl.}$-um-mu* „Gott (kollekt.) ist Mutter". Vgl. dazu *Ummi-ilŠamši, Bēlit-ummi.*

Hier möge auch erwähnt werden: *Ilu$^{pl.}$-a-di-nu*[3] „Gott (Plur.) ist mächtig(?)" Nerig. 66, 7; *Ilu$^{pl.}$-qa-nu-ú-a*[4] „Gott (Plur.) ist mein Schöpfer" V R 67 Nr. 3 Z. 2. 5. 8[5]. Hierher gehört auch *Mušallim-ilu$^{pl.}$*[6] Nebuk. Liv. 7, 13 „Gott (Plur.) erhält unversehrt".

Man denkt hier naturgemäß auch an den Zusammenfluß der babylonischen Götter in Marduk, wie wir ihn oben (58 ff.) dargelegt haben.

Von hier aus ist wohl auch die babylonische Wiedergabe des westsemitischen אֵל durch *ilu* mit Pluralzeichen (AN.MEŠ) zu erklären. Hilprecht hat dieses Pluralzeichen zuerst als Andeutung des Suffixums der ersten Person aufgefaßt und dem-

---

[1]) Auch geschrieben *Ilu-pi-i-*ŠEŠ.

[2]) Vgl. oben 163. [3]) Verwandt mit ארן? [4]) אֶלְקָנָה.

[5]) Ders. Text CIS II, 63.

[6]) Straßmaier, Wörterverzeichnis zu den babylonischen Inschriften zu Liverpool 39 hat bloß *Mušallim-ilu.*

gemäß *ilî* transskribiert[1], dann aber als eine Art Scriptio plena für *ili* erklärt[2]. Mit Recht wendet Clay[3] dagegen ein, daß AN.MEŠ derselben Namen in den aramäischen Aufschriften jener Tafeln einfach durch אל wiedergegeben wird. So *Ra-ḫi-im-ilu pl.* durch רחימאל[4], *Ḫa-za-ilu pl.* durch חזהאל[5], sodaß kein Zweifel besteht, daß die Babylonier wirklich אל lasen.

Aber eine andere, bisher noch nicht gelöste Frage ist, was die Babylonier mit der pluralischen Schreibung des *ilu*, wenn es für westsemitisches אל steht, sagen wollten. Es liegt darin offenbar der Gedanke ausgesprochen, daß אל in diesen Namen virtuell einem Plural entspricht, daß aber das Verbum trotzdem im Singular steht, zeigt an, daß in den Augen der Babylonier diese Vielheit eine Einheit war, d. h. אל hat hier nach Ansicht der Babylonier allgemeinen, umfassenden, kollektiven Charakter. *Natan-ilu pl.* נתנאל „Gott hat gegeben" meint nicht irgend einen bestimmten Gott, sondern die Gottheit überhaupt, ebenso *Ǧadiḫu-ilu pl.* „Gott kennt" ידיעאל und die anderen[6]. Clay[7] erklärt diese Schreibung aus dem Bestreben, „die Idee der Vielheit, wie sie durch das hebräische אלהים dargestellt wird, anzudeuten". In der Tat liegt hier eine deutliche Analogie zu dem hebräischen אלהים vor, das ursprünglich ebenfalls die Gottheit im umfassenden Sinne bezeichnet haben muß, wie wir unten näher auseinandersetzen werden. Allein es scheint mir nicht wahrscheinlich, daß die babylonischen Schreiber bei der Wiedergabe der hebräischen Namen bewußt von אלהים beeinflußt waren, sodaß sie die Absicht gehabt hätten, „to distinguish between *ilu* and the Hebrew אל". Es handelt sich ja gar nicht um die Wiedergabe von אלהים, das in den Eigennamen nicht gebraucht wird, außerdem werden auch aramäische, palmyrenische und nabatäische Namen so geschrieben, deren

---

[1]) BE IX, 19; X, 37 n. 1. [2]) BE X p. IX ff.

[3]) BE X, 12. Aramaic Indorsements on the documents of the Murašū Sons [Old Testament and semitic studies in memory of William Rainey Harper (1908) I, 316 ff.]

[4]) Aram. Indorsements Nr. 23 (p. 308). [5]) A. a. O. Nr. 50 (p. 316).

[6]) Die Namen sind zusammengestellt bei Clay, BE X, 12.

[7]) BE X, 12. — Aramaic Indorsements 317.

Träger mit אלהים nichts zu tun hatten. Die Schreibung erklärt sich vielmehr aus der späteren babylonischen Praxis, Gott im Allgemeinen durch *ilu* mit dem Pluralzeichen auszudrücken.

Nichtsdestoweniger ist diese babylonische Schreibweise für das Verständnis des hebräischen אלהים außerordentlich lehrreich, weshalb wir noch einige Parallelen zu ihr aufführen:

An den bereits erwähnten Ausdruck: *ilāni ša ilāni*, der den Gottesgedanken auf Sin konzentriert, muß hier wieder erinnert werden. Ein einzelner Gott wird als Pantheon über dem Pantheon bezeichnet!

Auf den sog. Chedorlaomer Tablets[1] aus der Zeit des Cyrus Sp. 158 + Sp. II, 962 heißt es, daß der Feind zu Marduk böswillig hindrängte, und dann Vs. Z. 22: *ina pānišu ilāni* (AN$^{pl.}$) *illabiš nūri* „vor ihm der Gott (Plur.) kleidete sich in Licht"[2]. Z. 26f.: *ki*]*-i ilāni* (AN$^{pl.}$) *illabiš nūri, kīma birqa ibriqma inūš ašrūti* „A]ls der Gott (Plur.) sich mit Licht bekleidete, blitzte er wie der Blitz[3], es schwankte der Schrein (?)". Also auch hier ist ein einzelner Gott mit *ilāni* bezeichnet, während das Verbum im Singular steht[4].

Immerhin ist dies spätere Schreibweise, die aber für das Zusammenfließen der einzelnen Götter zu einer gewissen Einheit sehr charakteristisch ist. Um so wichtiger ist die Tatsache, daß auch in den Amarnabriefen der Plural von *ilu* mit

---

[1]) Der Keilschrifttext ist veröffentlicht von Pinches im Journal of the Transactions of the Victoria Institute XXIX (1897) p. 43—90. [Das mir hier nicht zugängliche und auch von auswärts nicht zu erlangende Werk stellte mir Prof. Hommel in dankenswertester Weise zur Verfügung.] Dazu A. H. Sayce, PSBA XXVIII, 193ff.; 241ff.; XXIX, 13ff.

[2]) Lidzbarski, Eph. II, 88f. bespricht eine in Pozzuoli gefundene griechische Inschrift, die sich jetzt im Michigan-Museum in Amerika befindet, aus d. J. 79 n. Chr., auf der Ἤλειμ = אלם „Götterbild" vorkommt; s. auch unten.

[3]) leuchtete auf wie der Blitz.

[4]) CT XVI, 8, 289 lesen wir *ilu$^{pl.}$ mu-šal-li-mu ^{il}Marduk*. Thompson, Devils and evil Spirits I, 28 transskribiert *ilāni*, hält aber *meš* für einen Schreibfehler. Eine genauere Prüfung des Keilschrifttextes ergibt jedoch, daß das vermeintliche *meš* ein schlecht ausgefallenes *mu* ist, welches das Suffix der ersten Person bezeichnet, also ist *ili-iá* zu lesen.

dem Singular des Verbums verbunden ist, sodaß für die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. diese Ausdrucksweise in Palästina nachweislich vorhanden war. Knudtz. 96[1], 4 ff.: *ilu pl.-nu šulumka šulum bītika lišal* „die Gottheit (eig.: die Götter) möge dein Wohlbefinden (und) das Wohlbefinden deines Hauses erbitten"! 97, 3[2]: [*ilā*]*nu šulumka li*[*šal*] „die Gott]heit (Plur.) möge dein Wohlbefinden er[bitten]. 189 Rs. 14 f.: „Und es kam (*el-la-ak* Sing.!) deine Götter (*ilānu-ka*) und deine Sonne". 227, 12 *u ilānu ippalšu* ist nicht klar, möglicherweise aber liegt auch hier der Fall vor, daß das Verbum im Singular bei dem Plural *ilānu* steht.

Auf diese Einzelfälle weittragende Schlüsse zu bauen, würde wohl Bedenken erregen, allein es ist zu berücksichtigen, daß gerade in Phönizien und Palästina der Plural *ilāni* zur Bezeichnung einer einzelnen Person völlig geläufig war. Das ersehen wir aus den aus Berut, Tyrus, Sidon, Megiddo, Lakiš, Askalon, Gezer, Jurṣa, Aḫtirumna und anderen Städten stammenden Briefen, in welchen der König Pharao als *ilānia* „meine Götter" angeredet wird. Vgl. Knudtz. 141, 2. 10. 13. 16. 32. 37 (Ammunira von Berut); 144, 2. 6. 8 (Zimriddi von Sidon); 147, 1; 148, 1; 149, 1; 151, 1; 152, 1. 4. 6. In den Briefen Aziri's heißt es regelmäßig *ilia ilŠamši-ia* „mein Gott, meine Sonne". Bei anderen aber auch wiederholt „meine Götter, meine Sonne" oder umgekehrt 192, 2. 8. 11. 24. So regelmäßig in den Briefen Milkili's 267, 2. 7. 10. 16; 268, (1). 6; 269, 2. 7; 270, 2. 7; 271, 2. 7; in den Briefen Šuwardata's 278, 2; 279, (2). 7; 280, (2). 7; 281, 2 f.: *ilānu*[*n*]*u-ia ù ilšamšē* (Plur.) *ù šāria* „meine Götter und die Sonnen und mein Lebenshauch" vgl. 296, 2. 7; 282, 2; im Briefe Jabni-ilu's von Lakiš 328, 1. 11.

Aus Assur ist mir vorläufig nur ein analoges Beispiel bekannt. In einem Briefe Ašurbanipal's an Belibni[3] spricht der König vom Eisendolch „Ašur's, meiner Götter", *Ašur ilēpl.-e-a*. Man könnte ja vielleicht an eine absonderliche Schreibweise denken, allein im Zusammenhang unserer ganzen Dar-

[1]) Winckler-Abel, Der Tontafelfund von El-Amarna 82.

[2]) Bei Winckler-Abel 183 erscheint die Zeile noch schlechter erhalten.

[3]) K 938 — Harper, Letters 292 (Vol. III); H. Figulla, Der Briefwechsel Bēlibni's MVAG 1912, 1, 80 f.

stellung und im Hinblick auf die Absorptionskraft Ašur's in Assyrien wird man hier eine bestimmte Absicht nicht verkennen können. Ašurbanipal will Ašur in der Tat als sein Pantheon bezeichnen.

Obiges *ilānia* der Amarnabriefe ist höchst bedeutungsvoll 1. weil der Plural auf eine einzelne Person angewendet ist entsprechend dem hebräischen אלהים; die einzelne Person wird dadurch als Pantheon, als Träger des in den einzelnen Göttern zerteilten göttlichen Gesamtwesens dargestellt. Sie ist die Zusammenfassung der Götter.

2. Weil dieser Plural in Phönizien und Palästina, wo man den dem Hebräischen nächstverwandten kanaanäischen Dialekt sprach, nicht als gelegentliche Hyperbolie eines Einzelnen auftritt, sondern im Sprachgebrauch völlig eingebürgert ist, und zwar zu einer Zeit, da die Israeliten nach den Berichten der Bibel in Kanaan eindrangen.

Dieses *ilāni* darf demgemäß als die babylonische Entsprechung des hebräischen אלהים gelten.

Auf einer aus der Amarnazeit stammenden, in Boghaz-köi, der alten Hettiter-Hauptstadt, gefundenen Tontafel[1] haben die Götter Mithra und Varuna das Determinativ im Plural bei sich:

ilāni mi-it-ra-aš-ši-il ilāni u-ru-w-na-aš-ši-il;
Variante: *a-ru-na-aš-ši-il;*
dagegen: *ilu in-dar na-ša-a[t-ti-ia-a]n-na;*
Variante: *in-da-ra na-š[a]-at-ti-ia-an-na.*

Ist das *il* am Ende von Mitraššil und Varunaššil vielleicht = *ilu*, also Mithragott, Varunagott[2]?

2. *Ēlim* bei den Phöniziern.

Um dieses Thema gleich ganz zu erörtern, möge im Anschluß an dieses *ilāni* der Keilschriften auf jene phönizischen Inschriften hingewiesen werden, in welchen אלם in singularischer Bedeutung auftritt. Wir dürfen wohl vermuten, daß diese auf späten Inschriften nachweisbare Ausdrucksweise mit jener der

[1]) Winckler, MDOG Nr. 35 (Dez. 1907), 51.
[2]) Vgl dazu Rekubēl.

Amarnabriefe in irgend einem Zusammenhang steht. CIS I n. 119 wird vor Nergal אלם gewissermaßen als Determinativ gesetzt „Hoherpriester des Gottes (אלם) Nergal“[1].

Auf einer Inschrift aus Memphis, vermutlich aus dem 2.—1. Jahrhundert[2], deutet man אלם im Sinne von „Göttin“: „Meiner Herrin, der mächtigen Göttin Isis, der Göttin Astarte (לרבתי לאלם אדרת אס אלם עשתרת) und den Göttern, welche . . . .“ (ולאלנם אש). Es steht kein Hindernis im Wege, אלם auch hier als Gottheit im zusammenfassenden Sinne zu nehmen, zumal ja Isis in der Tat als Inbegriff der verschiedenen Gottheiten gedacht wurde[3]. Das Adjektiv im Singular אדרת zeigt, daß Isis trotzdem als Singular empfunden wurde.

Auf der ersten neupunischen Inschrift von Maktar heißt es Z. 4: . . . לאלם הקידש ל, was Clermont-Ganneau übersetzt[4]: „dem heiligen Gotte . . . .“ Es wäre dann weiter der Name des Gottes zu erwarten.

Es ist dann noch eine in Pozzuoli gefundene griechische Inschrift[5], auf die bereits gelegentlich hingewiesen wurde[6], zu erwähnen, auf der Ἤλειμ = אלם in singularischer Bedeutung „Gottesbild“ gebraucht ist. Das Bild wurde am 29. Mai d. J. 79 n. Chr. nach Puteoli überführt.

Entsprechend der Tatsache, daß für „Gott“ im allgemeinen Sinne Singular und Plural wechseln, finden wir auf der Opfer-

---

[1]) Vgl. G. Hoffmann, Über einige phön. Inschriften. Abh. d. Gött. Ak. XXXVI, 1, 17. Grimme, OLZ XII, 207 ff. sucht nachzuweisen, daß אלם in den phönizischen Inschriften zwar in den meisten Fällen dem hebräischen abstrakten Plural אלהים entspricht, an anderen Stellen aber der Übersetzung durch Gottheit widerstrebt. Er schlägt vor, es mit „Astrolog“, „Tempelastrolog“ zu übersetzen. In CIS I, 119 רב הכהנם אלם נרגל kann nach seiner Meinung ein Oberkohen stecken, der zugleich Elym des Nergal(tempels) war. — Ich halte diese Deutung von אלם nicht für sehr wahrscheinlich.

[2]) Mitgeteilt von Lidzbarski, Eph. I, 155. [3]) Vgl. oben 149.

[4]) Rec. d'Arch. III, 330. 335. — Lidzbarski, Eph. I, 49 erklärt gleichfalls: „dem heiligen Gotte“, wobei er als möglich annimmt, daß הקידש = הַקָּדוֹשׁ sei und אלם dem אלהים entspreche. Vgl. auch Lagrange, Études² 72 n. 4.

[5]) Besprochen von Clermont-Ganneau, Rec. d'Arch. IV, 226 ss.; Lidzbarski, Eph. II, 88 f.

[6]) Oben 171 Anm. 2.

tafel von Marseille CIS I 165, 13. 16 und auf dem Fragment der Opfertafel von Carthago CIS I 167, 8 פנת אלם = „vor Gott“[1]. Ähnlich ist wohl מקם אלם CIS I 227. 260. 261. 262. 377 als „Aufsteller (eines Bildes) Gottes“ und מזרח אלם auf der Opfertafel von Marseille Z. 16 im Sinne von „Gottes (d. h. zu Ehren von Göttern veranstalteter) Gesellschaft“[2] zu erklären.

Auch einige phönizische Eigennamen[3] bieten אלם in der allgemeinen Bedeutung, für die das Babylonische zwischen Singular und Plural schwankt. מתנ־אלם CIS 194. 363 neben מתנ־אל 406 „Geschenk Gottes“; עבד־אלם 7. 87 „Knecht Gottes“ (Ἀβδήλιμος), כלב־אלם 49. 702 Z. 3 f. „Hund Gottes“, גלב־אלם 257. 258. 259. 588 „Haarscherer Gottes“ d. h. des Tempels, אלם also hier = בית־אל entsprechend dem Babylonischen, wo auch „Gott“ für „Gotteshaus“ gebraucht wird[4].

Clay[5] meint, es solle auch durch die Doppelsetzung des *ilu* vor *Martu — Amurru* „Gott“ im allgemeinen Sinne bezeichnet werden. Anstatt „Götter von Amurru“ müsse man deshalb *El-Amurru* lesen. Wenn tatsächlich *ilāni Amurru* zu lesen wäre, dann wäre der Gott Amurru als Zusammenfassung der Götter des Westlandes gedacht. Es läge damit eine frappante Parallele zu יהוה אלהים vor. Allein diese Verbindung des generellen *ilāni*, die ihre Parallelle in *ilāni Mitraššil* und *ilāni Varunaššil* der Tafel von Boghaz-köi[6] hätte, muß doch als fraglich bezeichnet werden, weil sich die Schreibung daraus, daß Amurru ursprünglich Landesname ist, einfacher erklärt[7].

3. Die Siebengottheit bei den Babyloniern. Die Bezeichnung Gottes als „sieben“ im A. T.

Wir sehen also, daß sich die babylonische Gottesvorstellung zu einem merkwürdigen Gemisch von Einheit und Vielheit entwickelt. Ein inneres Verständnis für den verschiedenen Gebrauch von *ilāni* mit dem Singular des Subjekts oder Verbums erschließt sich uns, wenn wir uns an die babylo-

---

[1]) Vgl. G. Hoffmann, Abh. d. Gött. Ak. XXXVI, 1, 17.
[2]) Clermont-Ganneau, Rec. d'Arch. III, 22 s.; Lidzbarski, Eph. I, 47 f.
[3]) Vgl. Hoffmann a. a. O. 17. [4]) S. oben 155 f.
[5]) Amurru 124 n. 1. [6]) S. oben 173. [7]) Oben 88. 156 f.

nische Siebengottheit erinnern, die bereits als zusammenfassende Bezeichnung des gesamten Pantheons aufgeführt wurde[1]. Die Siebengottheit ist die Zusammenfassung der Götter, die Universalgottheit, das Pantheon, aber zugleich besondere Gottheit und darum Einheit und Vielheit. Das zeigt die merkwürdige Verknüpfung von Singular und Plural an mehreren Stellen[2]. *ìlSi-bit-te ilāni qar-du-ti ina kakkē-šu-n[u ....]-ku-nu liš-kun* „die Siebengottheit, die starken Götter (Plur.!) möge (Sing.!) mit ihren Waffen eure [Niederlage] herbeiführen"[3]. Die Stelle ist aus dem schon mehrfach angezogenen Vertrage zwischen Asarhaddon und Baʿal von Tyrus und steht, wie mir scheint, stark unter dem Einflusse des westsemitischen Stils. In der folgenden Zeile (6) wird der Gott *Ba-ai-ti-ilēpl.* angerufen, Z. 9 die Götter von *ebir nāri* „die Götter jenseits des Stromes" d. h. der Länder westlich vom Euphrat[4], Z. 10 *ìlBa-al-sa-me-me, ìlBa-al-ma-la-gi-e, ìlBa-al-ṣa-pu-nu,* Z. 14 *ìlMi-il-qar-ti* (Melqart) und *ìlJa-su-mu-nu.*

Die andere Stelle findet sich King, Magic Nr. 52, 5 (Stichzeile, die den Anfang des folgenden Gebetes angibt):

šiptu. šar ilāni gaš-ru-ú-ti ša nap-ḫar ma-a-ti šú-pu-u ìlVII-bi at-tu-nu-ma „Beschwörung. König der mächtigen Götter des gesamten Landes, glänzender, die Siebengottheit seid ihr". Hier steht also der Singular *šarru* und *šupū* neben dem Plural *attunu.*

Die einzigartige Bedeutung, die der Siebenzahl in den alttestamentlichen Schriften zukommt[5], steht jedenfalls auch mit der biblischen Gottesidee in ursächlichem Zusammenhang. Vor allem tritt die Wertschätzung dieser Zahl hervor in der bei den Hebräern von altersher beobachteten siebentägigen Woche und dem Sabbat, der in Beziehung zur Weltschöpfung und zum Auszug aus Ägypten gesetzt und dessen Heiligung im Dekalog anbefohlen wird. Die Siebenzahl als Zahl der Fülle, des vollendeten Ganzen ist zwar bei den Babyloniern ebenso zu finden wie bei vielen anderen Völkern[6],

[1]) S. oben 17f. [2]) Vgl. Hehn, Siebenzahl 21ff.
[3]) K 3500, 5 (Winckler, AOF II, 10f.).
[4]) Winckler, KAT[3] 188; Zimmern 437; Schiffer, Die Aramäer 80ff.
[5]) Vgl. Hehn, Siebenzahl 77ff. [6]) A. a. O. 60 Anm. 4.

aber wohl nirgends kommt ihr die beherrschende Stellung im Kultus zu wie im A. T. Auf der Woche baut sich ein System auf, das die ganze Zeit nach Hebdomaden ordnet und sie so heiligt, wie der siebente Tag die Woche heiligen soll[1]. Besonders merkwürdig ist, daß das hebräische Wort für „schwören" נִשְׁבַּע eigentlich bedeutet: „sich besiebnen", also direkt aus der Bedeutung der Siebenzahl zu erklären ist[2]. Da diese die Zahl der Gesamtheit, des umfassenden Ganzen ist, so bedeutet נִשְׁבַּע ohne Zweifel die sieben d. h. alle Mächte Himmels und der Erde anrufen[3]. Das weist darauf hin, daß man die Gottheit einmal als Siebenfaches im Sinne der alles umfassenden Kräfte auffaßte.

In der Tat haben wir noch verschiedene alttestamentliche Namen, die Gott als „sieben" bezeichnen. אֵלִישָׁבַע[4] Ex. 6, 23 [P] „mein Gott ist sieben"[5], יְהוֹשָׁבַע 2 Kön. 11, 2; 2 Chr. 22, 11 steht dafür יְהוֹשַׁבְעָת „Jahve ist sieben"[6]. Die Kurzform dieser Namen ist שָׁבַע 2 Sam. 20, 1f. 6f. 10. 13. 21f.; 1 Chr. 5, 13; als Ortsname Jos. 19, 2. Daß hier „sieben" in der Tat noch die von mir nachgewiesene Bedeutung „Fülle" hat[7], ergibt sich besonders auch aus dem Namen בַּת־שָׁבַע „Tochter der Sieben" d. h. der Fülle, vgl. בֶּן־שֶׁמֶן Jes. 5, 1 „Sohn des Fettes" = „fett", „fruchtbar" und die zahlreichen im Hebräischen als Ersatz für Adjektiva dienenden Umschreibungen mit בן[8]. Der Name בתשבע reiht sich so in seiner Bedeutung an die die äußere Erscheinung des Kindes rühmenden Namen wie גְּמַר „Voll-

[1]) A. a. O. 88. [2]) A. a. O. 83. [3]) Das Nähere s. a. a. O. 85.

[4]) E. Littmann, Semitic Inscriptions 115, vergleicht diesen Namen mit dem safaitischen סבעאל, für סבע nimmt er die Bedeutung ‚to swear' an.

[5]) H. Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, geht von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß die bei den Babyloniern und im A. T. so oft genannte Sieben auf den Kult der Plejaden zurückgehe. Er übersetzt deshalb diesen Namen: „Die Plejaden sind mein Gott".

[6]) Grimme bemerkt dazu a. a. O. 62f.: „Dieser (Name) scheint einen Protest der Jahvereligion gegen die Verehrung ‚der Sieben' auszudrücken; jedenfalls lehrt er, daß die Zonen beider sich in Israel eng berührten, unter Umständen auch schnitten.

[7]) Siebenzahl 55f. [8]) Ges.-Buhl[15] s. v. בֵּן lit. 7.

kommenheit" u. ä.[1] an. Auch בְּאֵר שֶׁבַע, das LXX unrichtig durch φρέαρ τοῦ ὅρκου übersetzen, ist als „Brunnen der Sieben" oder „der Fülle" zu erklären[2]. Beʾēr Šebaʿ wird als Kultstätte schon mit den Patriarchen in Zusammenhang gebracht und stand zur Zeit des Amos in hohem Ansehen. Eine Beziehung des שֶׁבַע zur Gottheit liegt hier wohl vor. Wahrscheinlich soll damit der Ort, an dem die Kanaanäer ursprünglich das Numen der Quelle verehrten, als Brunnen, der die Fülle des Lebens spendet, und somit als „Gottesbrunnen" bezeichnet werden. Vielleicht ist das lebenschaffende Wasser in ähnlicher Weise als Symbol der dort wirkenden Gottheit gedacht worden, wie der siebenarmige goldene Leuchter (Ex. 25, 31ff.) Symbol der von Jahve ausströmenden Lichtfülle war[3].

Zu den alttestamentlichen Namen ist zu vergleichen *Šabi-ilu* in den Amarnabriefen Knudtz. 62, 26, das wohl gleich שבע־אל zu setzen ist; ferner *Si-bi-it-ti-bi-'-li* „Sieben ist Bel" von Gebal zur Zeit Tiglatpilesar's IV. (III R 9, 51); in der Parallelstelle (II R 67, 57) wird er *Si-bi-it-ti-bi-'-el* genannt. Mit der Wurzel שבע hängt wohl auch der erste Teil des westsemitischen Namens *Jašbi-ila*[4] zusammen. Ferner sind hier der verkürzte aramäische Name שבעו CIS II, 115 und der sinaitische שבעו (= سبع, سباع) Euting 412, 2 zu erwähnen.

4. Die Bezeichnung Gottes durch den Plural *elohim* im A. T.

Es ist eine eigentümliche Ironie des Schicksals, daß gerade das Volk, das der Welt den Monotheismus überliefert hat, zur Bezeichnung seines Gottes regelmäßig den Plural אלהים gebraucht, um so, wie es scheint, die Erinnerung an seinen früheren Polytheismus zu verewigen. Anderseits aber wird die Annahme nicht von der Hand zu weisen sein, daß dieses אלהים mit bestimmter Absicht als Gottesbezeichnung gewählt ist. Hätte

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Delitzsch, Prolegomena 200.

[2]) Siebenzahl 85f. [3]) Siebenzahl 79.

[4]) Ranke, PN 114; Ranke vergleicht dazu יִשְׁבְּאָב, während Hilprecht auf *Išbi-Ura* hinweist. Vgl. dazu auch *A-am-ma-ar-ilí* Ranke, BE VI 1, 35: ‚The fullness of (the) god', dagegen PN 65, wo Ranke *Am-ma-ar-ilu* fragend mit ‚I see the god' übersetzt hatte.

man das Wort verfänglich gefunden, so wäre es wohl ähnlich wie בעל als Gottesbezeichnung von den Propheten unterdrückt worden.

אלהים wird im A. T. in der Tat noch mehrfach als Plural behandelt, oder der Sprachgebrauch schwankt wenigstens zwischen Singular- und Plural-Konstruktion.

Gen. 20, 13 „als mich Gott (אלהים) aus meiner Heimat in die Fremde wandern ließ“ (הִתְעוּ); der Samaritaner liest הִתְעָה, während die Lesart bei LXX, Peš. und Vulg. fraglich ist[1]. 31, 53 „der Gott Abrahams und der Gott Nachors soll zwischen uns richten“ (יִשְׁפְּטוּ); dagegen lasen Sam. und LXX יִשְׁפֹּט; 35, 7: „dort offenbarte sich ihm Gott“ נִגְלוּ האלהים, während LXX, Peš. und Vulg. נִרְאָה gelesen zu haben scheinen.

2 Sam. 7, 23: „wo gleicht auf Erden deinem Volke Israel ein [anderes] Volk, das Gott sich zum Volke zu erkaufen gegangen wäre“ אֲשֶׁר הָלְכוּ אֱלֹהִים לִפְדּוֹת־לוֹ, die Parallelstelle 1 Chr. 17, 21 hat den Singular הָלַךְ הָאֱלֹהִים. 1 Kön. 19, 2 sagt Isebel: „So möge mir Gott tun und das möge er hinzufügen“ כֹּה־יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן, der Cod. Vat. der LXX aber hat offenbar den Singular der beiden Verba gelesen. Ex. 32, 4. 8 „das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten geführt hat“ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ . . . אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ, dagegen hat die Parallelstelle Neh. 9, 18 den Singular זֶה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הֶעֱלָךְ, viele Handschriften haben aber auch hier הֶעֱלוּךָ. Ps. 58, 12: אַךְ יֵשׁ־אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ. Ob man hier den Gedanken des Dichters besser trifft, wenn man mit LXX übersetzt *ἄρα ἐστὶν ὁ θεὸς κρίνων* oder mit Vulgata est Deus judicans, als durch den Plural: „ja es gibt Götter, die auf Erden richten“, ist fraglich; denn wenn für den Dichter Jahwe auch der einzige Gott ist, so will er sich hier doch möglichst allgemein fassen. Ex. 22, 8 lautet nach dem MT יַרְשִׁיעֻן, man wird aber besser nach dem Sam. יַרְשִׁיעֶנּוּ lesen. 1. Sam. 28, 13: אלהים . . . עֹלִים (vom Totengeiste).

In verschiedenen Fällen ist das Attribut in den Plural gesetzt Jos. 24, 19 אֱלֹהִים קְדֹשִׁים הוּא „ein heiliger Gott ist er“ (Jahwe); 1 Sam. 17, 26. 36 אֱלֹהִים חַיִּים „der lebendige Gott“. Vgl. ferner Jer. 10, 10; 23, 36.

[1]) Vgl. die Kittelsche Bibelausgabe.

Man ist sich also der im alttestamentlichen אלהים enthaltenen Pluralität stets bewußt gewesen, und von ihr aus sind wohl auch jene Aussagen zu beurteilen, an denen man als an Resten polytheistischer Auffassung schon so oft Anstoß genommen hat. Gen. 1, 26: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse“ [1]. Hätte der Schriftsteller, der strenger Monotheist war, was niemand bezweifelt, hier einen polytheistischen Anklang gefunden, so hätte er sicher den Text geändert, was ja leicht möglich war. Ebenso 3, 22: „Sieh, der Mensch ist geworden wie einer von uns in der Erkenntnis von gut und bös“. 11, 7: „Auf, laßt uns hinabsteigen und ihre Sprache verwirren“. אלהים ist hier als Mehrheit aufgefaßt.

Neben אלהים werden in den späteren Büchern des A. T. zur Bezeichnung Gottes noch einige weitere Pluralformen mit Singularbedeutung gebraucht.

Prov. 9, 10; 30, 3 heißt Jahwe als „der Heilige“ קְדֹשִׁים: „Erkenntnis des Heiligen“. „Der Höchste“ wird Dan. 7, 18. 22. 25. 27 עֶלְיוֹנִין genannt [2]. Jahwe als „Schöpfer“ wird durch die Plurale בּוֹרְאִים und עֹשִׂים bezeichnet. Qoh. 12, 1: „Gedenke deines Schöpfers“ אֶת־בּוֹרְאֶיךָ [3]; Jes. 54, 5: „Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer (עֹשָׂיִךְ); Ps. 149, 2: „Israel freue sich über seinen Schöpfer (בְּעֹשָׂיו); Job 35, 10 „Wo ist Gott, mein Schöpfer (אֱלוֹהַּ עֹשָׂי), der schenkt (נֹתֵן) Lobgesang in der Nacht“; im letzteren Falle könnte natürlich ebensogut עֹשִׂי vokalisiert sein.

Diese Plurale drücken eine gewisse Amplifikation des Begriffs [4], die Erhebung der betreffenden Person zum generellen Repräsentanten aus, die wir in der Regel durch das Abstraktum bezeichnen. Jahwe als קְדֹשִׁים, בּוֹרְאִים, עֹשִׂים ist die Verkörperung der Heiligkeit, der Schöpfermacht. Wir könnten sagen: „Seine Heiligkeit“, „seine Allmacht“ hat es getan.

---

[1]) Vgl. Gunkel, Kommentar zur Genesis[3] 111.

[2]) Auch als Doppelplural (aus der engen Verbindung mit קְדֹשֵׁי) erklärt.

[3]) Einige Codd. haben בּוֹרְאֵךְ.

[4]) Über die zahlreichen besonders in der Poesie gebrauchten Amplifikativ-Plurale s. Ges.-Kautzsch, Grammatik[27] § 124e.

Darum finden wir diesen Plural als den sog. „Hoheits- und Herrschaftsplural" zur Erweiterung und Verstärkung des Begriffs auch in der Anwendung auf menschliche Personen gerade bei den Wörtern für „Herr" בְּעָלִים, אֲדֹנִים. Der eine Herr erscheint als die Verkörperung einer Mehrheit von Herrn, als Inhaber mehrerer Herrschaftsgebiete, aber es bleibt trotzdem das Bewußtsein, daß es sich um einen Singular handelt, was daraus ersichtlich ist, daß man neben dem Plural das Adjektiv in den Singular setzt: אֲדֹנִים קָשֶׁה „ein harter Herr" Jes. 19, 4.

Aus dem Plural תְּרָפִים, der 1 Sam. 19, 13. 16 allem Anschein nach von einem einzelnen Bilde gebraucht wird, läßt sich für die Erklärung von אלהים nichts gewinnen, weil die mit dem Ausdruck verbundenen Vorstellungen noch zu unklar sind. Es darf aber vielleicht an den Plural אלם „Gottesbild" bei den Phöniziern erinnert werden (vgl. oben 174f.). Der sog. abstrakte Plural dient zum Ausdruck der in dem Begriff enthaltenen Mehrheit von Akten, Eigenschaften und Zuständen, נְעוּרִים „Jugend", זְקֻנִים „Alter". Er drückt also auch hier etwas Umfassendes aus.

Der Name אלהים geht von den einzelnen Göttern aus, abstrahiert aber von diesen und postuliert eine höhere, allgemeine Gottheit, die losgelöst ist von den konkreten einzelnen Naturerscheinungen, deren Personifizierungen die Götter sonst sind.

Durch den Namen אלהים wird Jahwe als Vielheit und als Einheit gekennzeichnet. Er ist die Zusammenfassung der sämtlichen göttlichen Mächte in einer höheren Einheit, wie der Babylonier gelegentlich von Sin sagte, dieser sei *ilāni ša ilāni* „die Götter der Götter", die über den Göttern stehende höhere Gottheit. Genau dementsprechend ist Jahwe אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים „der Gott der Götter" Dt. 10, 17; Ps. 136, 2; ebenso אֵל אֱלֹהִים Dan. 11, 36. Es ist dies für die Ausbildung der alttestamentlichen Gottesidee von nicht geringer Wichtigkeit: der alttestamentliche Monotheismus geht von der Vielheit der Götter aus, weiß dieselbe aber in einer höheren Einheit zu überwinden. Wenn man Jahwe אֵל oder אֱלֹהַּ nannte, so kam bei dem palästinensischen Sprachgebrauch, wie er in den Amarnabriefen und den phönizischen Inschriften vorliegt (*ilāni* auf eine einzelne Person

bezogen und mit Singular konstruiert), der Gedanke, daß außer Jahwe kein anderer Gott für Israel Geltung haben solle, nicht mit voller Klarheit zum Ausdruck, weil ein ēl die Existenz vieler anderer ēl's, die ihm gleichartig sind, voraussetzt. Der Plural אלהים aber weist auf das Streben hin, andere Götter — es sei nochmals betont, zunächst nur für Israel — auszuschließen.

So erklärt sich die Tatsache, daß sich auch die alttestamentlichen Bücher und besonders die späteren, an deren monotheistischer Auffassung kein Zweifel sein kann, zuweilen einer Ausdrucksweise bedienen, die den Eindruck polytheistischer Denkweise macht. Ex. 15, 11: „Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe?"; 1 Kön. 8, 23: „Jahwe, du Gott Israels, es ist kein Gott weder droben im Himmel noch drunten auf der Erde dir gleich". Keiner ist wie er Jer. 10, 6; er ist größer als alle Götter 2 Chr. 2, 4; er ist weit erhaben über ihnen Ps. 97, 9; er überragt alle Ps. 135, 5; er ist ein großer Gott und (großer) König über alle Götter Ps. 95, 3.

Diese Stellen zeigen zur Genüge, wie das A. T. zunächst den israelitischen Nationalgott über alle anderen Götter erhebt, bis diese schließlich in nichts vor Jahwe versinken.

אלהים ist die Siebengottheit, insofern er die vollkommene Fülle der göttlichen Mächte in sich schließt[1], Jahwe als persönlicher Träger des Elohim-Gedankens stellt

---

[1]) Beachte für den Plural אלהים die Ausführungen Useners über die Dreiheit (Rhein. Museum LVIII, 1 ff.), wo an zahlreichen Beispielen nachgewiesen wird, daß sich mit der Dreiheit die Vorstellung der höchsten Wesensentfaltung verband, daher die an sich seltsame Erscheinung, daß man einem Gotte, den man als Inbegriff der Größe und Macht darstellen wollte, dreifache Gestalt gab. Usener a. a. O. 34ff. Für das semitische Gebiet habe ich Siebenzahl 63ff. 71 nachgewiesen, daß Göttertriaden bei den Babyloniern sehr beliebt waren, daß der dreifache Segenswunsch und die dreifache Beschwörung besondere Kraft haben (ebenso der siebenfache Segenswunsch und die siebenfache Beschwörung), daß der Stamm für das Zahlwort „Drei" שלש die Grundbedeutung: „weit, üppig, massig, viel sein" in sich schließt. Ein שָׁלִישׁ, ein „Dreimann", ist ein starker Held, ähnlich wie man im Babylonischen von einem Siebenstarken spricht. Auch im A. T. läßt sich diese Bedeutung der Dreiheit nachweisen (Siebenzahl 74f.).

die Zusammenfassung der Vielheit zur persönlichen Einheit dar. Wie die babylonische Siebengottheit Universalgottheit ist, so ist in dem Namen אלהים eine universalistische Anschauung enthalten. Zugleich liegt darin auch ein Motiv für die Exklusivität Jahwes gegenüber anderen Gottheiten: Jahwe ist Elohim d. h. die Gesamtheit der Götter (zunächst für Israel), daher ist es verboten, andere Götter neben ihm zu haben.

Auf den in Boghaz-köi gefundenen Tafeln werden außer den SA.GAS-Leuten auch die SA.GAS-Götter genannt, wofür auch *ilāni ḫa-bi-ri* geschrieben wird[1]. H. Greßmann[2] sieht darin den ersten urkundlichen Beweis, daß die Hebräer, die Vorfahren der Israeliten, Polytheisten waren. Aber die Identität der Ḫabiri mit den Hebräern zugegeben, so bleibt doch noch sehr fraglich, in welchem Verhältnis das Volk Israel und seine Religion zu jenen Wanderstämmen und ihrer Religion stand. Den Hebräern wird ja auch im A. T. wiederholt vorgehalten, daß ihre Väter fremden Göttern gedient hätten, daher kommt jener Ausdruck gar nicht überraschend.

אלהים werden übrigens im A. T. auch die einzelnen Götter fremder Völker genannt: Astarte, die Gottheit (אלהי) der Sidonier 1 Kön. 11, 5, Kemoš, der Gott (אלהי) von Moab, Milkom, der Gott (אלהי) der ʿAmmoniter (1 Kön. 11, 3). Hier ist die pluralische Bedeutung des Wortes verblaßt, es dient einfach als Appellativum für „Gott" oder „Gottheit". Immerhin ist zu beachten, daß es sich um die Hauptgottheiten der betreffenden Völker handelt, die als Repräsentanten des Pantheons aufgeführt sind.

Elohim hat auch die ganz allgemeine Bedeutung „göttliches Wesen" 1 Sam. 28, 13, wenn die Totenbeschwörerin von ʿĒndōr einen Elohim aus der Erde aufsteigen sieht (אלהים ... יעלים). Man übersetzt es bekanntlich mit Geist, Totengeist; es bedeutet etwa: „Gotteswesen". Der Plural hat hier wie so oft im Hebräischen abstrahierende Bedeutung.

---

[1]) Winckler, MDOG Nr. 35, 25 Anm.

[2]) Die Ausgrabungen in Palästina und das A. T. 5 (Religionsgesch. Volksbücher III, 10).

Diese allgemeine Bedeutung von elohim „göttliches, himmlisches Wesen" liegt wohl auch in dem Ausdrucke בְּנֵי אֱלֹהִים „Göttersöhne" (Gen. 6, 2. 4; Job 1, 6; 2, 1; 38, 7) vor, die gleiche Bedeutung hat אֵלִם in בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1; 89, 7. Es wird durch בְּנֵי die Zugehörigkeit ausgedrückt: wie die בְּנֵי מוֹאָב die Moabiter sind, so sind die Göttersöhne diejenigen Wesen, die etwas Göttliches an sich haben, zu Gott, zu seiner Begleitung, in seinen Bereich gehören[1].

Die gleiche Anwendung begegnet uns im Aramäischen Dan. 3, 25: der Mann im Ofen gleicht לְבַר־אֱלָהִין „einem Göttersohne", d. h. er sieht wie ein überirdisches Wesen aus. Sehr deutlich tritt diese im Plural liegende Verallgemeinerung des Begriffs hervor, wenn es heißt, daß Daniel vom „Geiste heiliger Götter" erfüllt war Dan. 4, 5f. 15; 5, 11, d. h. er ist von heiligem, göttlichem Geiste erfüllt. Genau wie im Babylonischen dient hier der Plural zum Ausdrucke des Attributs „göttlich".

Bei der Diskussion über אלהים und überhaupt über die alttestamentliche Religion darf man nicht übersehen, daß sich die israelitische Gottesidee nicht aus den primitiven Vorstellungen eines Wüstenvolkes plötzlich in wenigen Jahrhunderten zu ihrer einzigartigen Höhe entwickelt hat, sondern daß ihr die Errungenschaften einer alten, hohen Kultur als Substrat ihrer eigenen Grundauffassung dienten, nach der jene vorhandenen Elemente modifiziert wurden. אלהים war offenbar in den Augen des Begründers der israelitischen Religion, trotz seines Anklangs an den Polytheismus, ganz unverfänglich; das setzt aber voraus, daß ihm der Ausdruck im Sinne von „Gottheit" geläufig war. Der von der Einzelgottheit abstrahierende Plural ist mit wohl überlegter Absicht gewählt, um die verschiedenen Stämme, aus denen sich Israel zusammensetzte, zur Einheit zu verbinden. Sowohl in der Amarnazeit wie zur Zeit Davids mischen sich in Juda die verschiedenartigsten Volkselemente[2]. Die nördlichen

[1]) Vgl. dazu den im Assyr.-Babyl., Hebr. und Aramäischen herrschenden Sprachgebrauch, mit „Sohn" die Zugehörigkeit zu einer Zunft zu bezeichnen.

[2]) Ich möchte hier einen Satz von B. Meißner anführen, den er gelegentlich der Besprechung der Schrift von Franz M. Th. Böhl, „Die

Stämme standen noch stärker unter fremdländischem Einfluß; hat man doch in Galiläa sogar Indogermanen nachweisen wollen. Die Vereinigung der heterogenen Elemente unter Jahwe verlangte, daß ihnen dieser nicht als ein einzelner אל, sondern als Zusammenfassung und höhere Einheit der Einzelgötter vorgestellt wurde. אלהים ist aber nicht bloß, wie E. Meyer[1] meint, die Zusammenfassung der lokalen Numina zur Einheit, die allmählich zu einem singularischen Begriff und schließlich Eigenname ohne Artikel wurde, sondern Jahwe ist Elohim. Er stellt die höhere Einheit der Gesamtheit der Götter dar. Gerade die Anwendung von *ilāni* auf Einzelpersonen in der Amarnazeit ist geeignet, das richtige Verständnis von אלהים zu erschließen. אלהים wollte sagen, daß im Gegensatze zu den Einzelgöttern Jahwe das Pantheon für Israel sei. Von einer allmählichen Entwicklung zu einem singularischen Begriff ist demgemäß auch keine Rede, es handelt sich vielmehr um die Anlehnung an einen vorhandenen Sprachgebrauch. Eine Zusammenfassung der lokalen Numina konnte Elohim schon

---

Sprache der Amarnabriefe", in der DLZ XXX (1909), 1949 schrieb: „Vielleicht wäre es bald einmal an der Zeit, sich an die Aufzählung und Beschreibung aller derjenigen Völker zu machen, aus denen dann die jüdische Rasse entstanden ist. Wie man schon jetzt beobachten kann, ist schon seit Urzeiten in Palästina eine große Masse verschiedener Völker zusammengeströmt, aus denen die jüdische Rasse hervorging. Von reinem Semitentum kann bei ihr nicht im Entferntesten die Rede sein". Vgl. über die Rassenmischung in Juda P. Haupt OLZ XII, 162 f.; ZAW XXIX (1909), 285. Im Anschluß an obige Bemerkung von Meißner mag auf die inzwischen erschienene neue Studie von F. Böhl, „Kanaanäer und Hebräer, Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans" (1911) verwiesen werden, wo es S. 98 heißt: „In diesen Ländern wohnte auch damals keine Volkseinheit, sondern ein Völkergewirr. Semiten von einer älteren Schicht mit einer großen Vergangenheit — Semiten von einer jüngeren Schicht mit einer großen Zukunft — Hethiter von wahrscheinlich zwei verschiedenen Schichten bis in den äußersten Süden des Landes hinunter — Arier von der iranischen Schicht — das Land selbst ein Spielball in der Politik zwischen den Weltreichen der Ägypter und Hittiter — bis anderthalb Jahrhunderte nach der Amarnazeit ein Ansturm der Indoeuropäer deren Macht bricht und der jungen Semitenschicht für einige Jahrhunderte den Weg zur Herrschaft bahnt".

[1]) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 211 Anm.

deshalb nicht sein, weil ja Jahwe im ständigen Gegensatz zu den Baʿalen stand. Die Ansicht Wincklers[1], man habe zum Beweise, „daß gar kein Unterschied bestehe zwischen dem Gott des Ortes und Jahwe" gesagt, „Jahwe sei in Wirklichkeit der Inbegriff aller dieser Götter, Jahwe sei alle Götter zusammen und zeige sich nur am einzelnen Orte in der jeweiligen Gestalt, kurz Jahwe sei ‚die Götter' = elohim", verkennt gleichfalls den Gegensatz zwischen den lokalen Baʿalen und Jahwe. Nicht Jahwe sollte durch die Identifikation mit den Baʿalen dem Volke plausibel gemacht werden, sondern das Volk suchte ständig den Unterschied zwischen Jahwe und den Baʿalen zu verwischen, um beide wenigstens praktisch gleichzusetzen; dagegen richtet sich der Kampf der Propheten.

Es läßt sich natürlich nicht mehr feststellen, wann der Name אלהים für „Gott" in den religiösen Sprachgebrauch Israels eingeführt wurde. Daß aber seine Anwendung auf Jahwe nicht aus der allmählichen Entwicklung volkstümlicher Anschauungen, sondern aus zielbewußter theologischer Reflexion hervorging, ersieht man noch klar aus den alttestamentlichen Schriften, die ihn besonders bevorzugen.

Es darf als anerkannt gelten, daß die sog. Elohimquelle, die ursprünglich den Namen אלהים wahrscheinlich durchgängig gebrauchte, mit diesem Namen Jahwe als Gott überhaupt, als Universalgottheit darstellen will[2]. Elohim zeigt etwas Abstraktes, von den äußeren Erscheinungen Losgelöstes an, daher ist es nicht verwunderlich, daß die Gottesvorstellung dieser Quelle als „eine durchaus vergeistigte und geläuterte und gegenüber J sogar theologisch fortgeschrittene" erscheint[3]. Das Wort weist auf eine umfassende göttliche Macht hin, daher tritt Gott

---

[1]) Gesch. Isr. I, 42.

[2]) Vgl. O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch der Elohimquelle 198f. 199: „Wir dürfen also im Gebrauch des Namens Elohim bei unserem Haupterzähler einen Beweis sehen, daß er überzeugter Monotheist war". Vgl. ferner P. Volz, Mose 30f.; G. Westphal, Jahwes Wohnstätten 233: „Endlich scheint der konsequente Gebrauch des Gottesnamens אלהים gegenüber von יהוה den Gott Israels schon als den Universalgott bezeichnen zu sollen".

[3]) Holzinger, Hexateuch 204.

in dieser Quelle besonders als allwirksame Ursache hervor. „Bei E wird das Wirken Gottes so dargestellt, daß Gott hier in strengerer Weise als bei J alles in allem ist“[1]. Die Ausgestaltung dieser Theologie wird man am besten der elohistischen Prophetenschule zurechnen, ohne daß jedoch dabei die grundlegende Bedeutung des Stifters der israelitischen Religion, über den später zu handeln sein wird, unterschätzt werden darf.

Die These B. D. Eerdmans'[2], daß einzelne Stücke des A. T. Jahwe gar nicht kennen und noch auf ungetrübten Polytheismus der alttestamentlichen Erzählungen schließen lassen[3], während eine zweite Stufe Jahwe als einen unter den Göttern betrachtet und erst eine dritte Entwicklungsphase die polytheistischen Sagen auf Jahwe überträgt, die später monotheistisch gefaßt wurden, weil man den polytheistischen Klang von Jahwe nicht mehr hörte, verkennt durchaus die wahre Bedeutung des Namens Elohim gerade in seiner monotheistischen Abzielung. Übrigens ist es unzweifelhaft, daß auch die Elohimquelle Jahwe kennt und völlig unbefangen anerkennt. Wenn sie in der Anwendung des Namens zurückhaltend ist, so mögen dafür ähnliche Gründe maßgebend gewesen sein wie für die Nichtanwendung des Namens Jahwe in den Elohimpsalmen[4]. Auch ihr ist Jahwe im vollen Umfange = Elohim.

Der Elohimquelle gehören die Stellen an, nach welchen die Vorfahren Israels „fremden Göttern“ (Gen. 35, 2. 4) oder „anderen Göttern“ „jenseits des Stromes und in Ägypten“ gedient haben Jos. 24, 2. 14. Der Name soll also wohl den polytheistischen Neigungen und Anschauungen entgegentreten. Elias stellt in seinem Kampfe gegen Ba'al die Alternative zwischen Jahwe und Ba'al, entweder ist der eine oder der andere Gott 1 Kön. 18, 24: „der Gott, der mit Feuer antworten wird, der soll als der Gott gelten“.

In demselben allumfassenden Sinne, als Inbegriff der Gott-

---

[1]) Holzinger, a. a. O. 205.

[2]) Alttestamentliche Studien I. Komposition der Genesis.

[3]) Eerdmans beruft sich hauptsächlich auf Gen. 1, 26; 5, 22—24; 6, 13; 9, 16; 28, 11—22; 35, 1—7.

[4]) Vgl. die Kritik Steuernagels über Eerdmans' „Studien“, Theol. Rundschau 1908, 232f.

heit, wird אלהים besonders im Deuteronomium gebraucht. Jahwe ist der Gott und kein Gott außer ihm. Dt. 4, 35: „Es ist dir gezeigt worden, zu erkennen, daß Jahwe der Gott ist und kein Gott außer ihm (יהיה הוא האלהים); 4, 39: „Du sollst jetzt erkennen, daß Jahwe der Gott ist im Himmel droben und drunten auf Erden, keiner sonst". 7, 9: „So erkenne, daß Jahwe, dein Gott, der Gott ist (יהוה אלהיך הוא האלהים); 32, 39: „Sehet also, daß ich, ich es bin und keiner außer mir Gott ist". Die andere wesentliche Seite dieser Gottesvorstellung ist 6, 4 ausgesprochen: „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, ist ein einziger Jahwe"[1]. Der Satz wendet sich gegen die Vorstellung, daß Jahwe nach den verschiedenen Heiligtümern und Betätigungsweisen in verschiedene Repräsentationsformen zerfalle, die sich als lokale Ba'ale manifestieren; Jahwe ist vielmehr eine einzige Persönlichkeit.

5. Ēl im A. T.

Nach diesen Feststellungen löst sich auch die Frage nach der Bedeutung von אל in den alttestamentlichen Eigennamen: אל ist an sich allgemeiner Bedeutung, aber für den, der nur Jahwe als Gott anerkennen darf, ergibt sich ohne weiteres אל = Jahwe. Daher der häufige Wechsel von אל und Jahu, Jah in den Eigennamen. Aber dieselben mit אל zusammengesetzten Namen, die für den Israeliten monotheistischen Klang haben, schreibt der Babylonier, wie wir gesehen haben[2], mit dem Pluralzeichen, weil ihm „Gott" im Allgemeinen = „Götter" ist.

Auch der Gebrauch von אל im allgemeinen Sinne wird so im A. T. klar. אל wird bekanntlich mit Vorliebe in poetischer, feierlicher Rede gebraucht. Ps. 19, 2: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes" (מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל). Man erklärt diesen Psalm als

[1]) Perles, OLZ XI, 537f. verteidigt die Übersetzung „Jahwe ist einer" gegen die Wiedergabe des Satzes in Kautzsch' Bibelübersetzung (3. Aufl.): „Jahwe allein". Perles betont gegen Marti, der die Stelle auf Monolatrie deuten möchte, daß hier Jahwe als der einzige Gott überhaupt dargestellt ist. Die Übersetzung W. Baudissins, der sich E. König anschließt: „Jahwe, unser Gott, ist ein einzigartiger Jahwe" scheint mir etwas fernliegend zu sein.

[2]) Oben 169 ff.

einen im israelitischen Geiste umgedichteten Sonnenhymnus[1], allein dem Israeliten ist ohne Frage hier אל = Jahwe. Aber אל hat einen viel allgemeineren Klang als Jahwe, da es nicht Eigenname ist und des nationalen Beigeschmacks entbehrt. Daher wird es gerne Nichtisraeliten in den Mund gelegt Num. 24, 4. 16 (Spruch Bileams): „So spricht der, der die Worte Gottes (אֵל) hört und kennt die Kenntnis des Höchsten (עֶלְיוֹן), der Gesichte des Allmächtigen (שַׁדַּי) sieht, hingesunken und enthüllten Auges". Auch שַׁדַּי und עֶלְיוֹן, die wir später noch zu besprechen haben, werden speziell von Nichtisraeliten gebraucht. Jes. 14, 13 sagt der König von Babel: „Zum Himmel will ich emporsteigen, hoch über die Sterne Gottes (כוכבי־אל) empor will ich meinen Thron erheben und auf dem Versammlungsberg mich niederlassen im äußersten Norden". Hier spricht der monotheistisch denkende Israelit, dem deutlich אל nur einer ist, der aber weiß, daß der König von Babel nicht Jahwe und nicht Elohim sagt. Der Babylonier hätte wohl gesagt: „über die Sterne Anu's" oder „der Götter".

Es ist daraus aber auch leicht zu verstehen, warum das A. T. den Namen אל so selten gebraucht: er war ihm zu unbestimmt, war auch bei den anderen Völkern im Gebrauch und entsprach darum nicht der Tendenz der israelitischen Religion, Israels Sonderstellung gegenüber den Heiden hervortreten zu lassen und das ganze religiöse Denken auf Jahwe zu konzentrieren. Daß die Israeliten die Bedeutungsnuancen der Gottesnamen nicht vergessen hatten, ersieht man aus Ps. 50, 1: אל אלהים יהוה Daß אל im A. T. noch als ursprünglicher Eigenname erkennbar sei, wie Lagrange[2] aus Gen. 46, 3:

---

[1]) Vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen 27; Greßmann, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion 93.

[2]) Études[2] 71. — Auch Kautzsch übersetzt in seiner Ausgabe des A. T. die Stelle fälschlich: „Ich bin El, der Gott deines Vaters". — R. Smend übersetzt (ThLZ XXXVII, 389 Anm. 1) Gen. 35, 7: „El (= der Eine Gott) ist in Bethel"; LXX, Peš. und Vulg. lesen bekanntlich das אל nicht. Warum soll man aber, wenn man an dem, m. E. weniger guten, masor. Text festhält, nicht übersetzten: „Gott von Bethel"? Gen. 31, 13 ist nach LXX und Targ. zu emendieren und dann zu übersetzen: „Ich bin der Gott, der dir in Bethel erschienen ist", während Smend (a. a. O.)

„Ich bin der Gott (הָאֵל), der Gott deines Vaters" (אלהי אביך) schließen möchte, ist demgemäß nicht zutreffend; gerade der Artikel deutet das Appellativum an: „ich bin der (bekannte) Gott, nämlich der Gott deines Vaters". Auch in dem Namen אֵל שַׁדַּי und ähnlichen mit אֵל zusammengesetzten Gottesbezeichnungen hat sich nicht „die Erinnerung an eine Zeit erhalten, da die Vorfahren Gott unter dem Namen El anbeteten"[1], sondern gerade die Hinzufügung des Epithetons zeigt, daß אֵל an sich allgemeine, unbestimmte Gottesbezeichnung ist.

6. Ēl bei den anderen westsemitischen Völkern.

a) Die Ḥammurapi- und Amarnazeit.

Wie die Babylonier *ilu*, so hatten die Westsemiten *ēl* in ihren Eigennamen beständig im Gebrauch. Unter den spezifisch westsemitischen[2] Namen aus der Ḥammurapizeit sind die mit *ilu* gebildeten verhältnismäßig zahlreich. Es seien hier nur *Ǧamlik-ilu* „Gott ist König", *Ǧarbi-ilu* „Gott ist groß", *Ḫabdi-ili* „Gottes Knecht", *Ǧaḫzar-ilu* „Gott hilft" aus der großen Menge der Namen hervorgehoben[3].

Auch in den Amarnabriefen fehlen die mit *ilu*, *il* zusammengesetzten Namen nicht. *Ili-milku*[4] (151, 45) vgl. אֱלִימֶלֶךְ und sehr häufig *Milk-ili* (מַלְכִּיאֵל) 254, 27. 29; *Batti-ilu* 161, 20; *Ili-rabiḫ* 139, 40; *Šabi-il* 62, 26; *Ǧabni-ilu* 328, 4; *Il*[5]-da-a-ja 175, 3. In dem Briefe des Aḫi-jami an Ištar-wašur (Tell-Taʿannek) kommt Z. 21 ein *Ilu-rabī*[6] vor. Ein Grund, den Namen *ilu* hier in einigen Fällen „als Eigennamen zu fassen"[7],

---

den masor. Text übersetzt: „Ich bin der in Bethel wohnende El". Gen. 33, 20, wo die LXX ebenfalls vom Hebräischen abweichen, ist אל אלהי ישראל nicht mit Smend zu übersetzen: „El ist der Gott Israels", sondern „Gott ist der Gott Israels" d. h. der Gott Israels ist Gott, ein Name, zu dem die oben (159 f.) behandelten babylonischen Namen zu vergleichen sind.

[1]) Lagrange, a. a. O. 71. [2]) Vgl. oben 160 f.

[3]) Die Belege s. bei Ranke PN. [4]) Geschrieben LUGAL.

[5]) Oder *An*? Knudtzon 685 Anm. g.

[6]) E. Sellin, Tell-Taʿannek (Denkschr. d. Wien. Ak. d. Wiss. 50. Bd.) 115; Ungnad bei Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das A. T. 20, AOTB 129 liest *El-rapi*.

[7]) Lagrange, Études[2] 77.

liegt nicht vor, auch hier genügt vielmehr die allgemeine Bedeutung.

b) Die Phönizier.

Auch bei den Phöniziern findet sich eine Reihe mit אל zusammengesetzter Eigennamen[1], doch sind die mit בעל gebildeten noch zahlreicher[2], was in der Vorliebe der Phönizier für diesen Gottesnamen seinen Grund hat. Ein sachlicher Unterschied in der Anwendung von אל und בעל in den Eigennamen besteht nicht.

Nun scheint es aber, daß אל hier doch auch als besondere Gottheit vorkommt. Auf zwei nach ägyptischer Art bekleideten phönizischen Statuen aus Umm-el-ʿAwāmīd[3] finden sich zwei vollkommen gleichlautende Inschriften, nur in den Gottesnamen der ersten Zeile weichen sie ab: da hat die eine אל, die andere אסר. „Dem Herrn Ēl resp. Osir (לאסר—לאל), was gelobt hat Baʿalšillem, Sohn des Baʿaljathon, weil er seine Stimme erhört hat; er segne ihn". Während Clermont-Ganneau und Lagrange[4] hier den Gott Ēl finden, hält Lidzbarski אל für eine Abkürzung von אלחנן, dem eine andere in Umm-el-ʿAwāmīd gefundene Inschrift geweiht ist. Wenn wirklich um diese späte Zeit — Clermont-Ganneau verlegt die Inschrift in die Ptolemäerzeit[5] — ein Gott in Phönizien אל genannt wurde, so war dieses אל zweifellos Abkürzung eines spezielleren Gottesnamens, ähnlich wie in den Eigennamen אל häufig einen solchen vertritt. An אל als „Gott" im absoluten Sinne oder an einen ursemitischen Gott Ēl ist nicht zu denken. Vielleicht darf man aus der Inschrift auch schließen, daß der kurzweg mit אל bezeichnete Gott der Hauptgott des Verehrers oder seiner Stadt war.

Die aus griechischen Schriftstellern für die Existenz eines semitischen Ēl angeführten Zeugnisse können an sich natürlich nur für die späte Zeit Wert beanspruchen, aber sie sind auch für diese nicht sehr zuverlässig. Diodor II, 30 sagt, daß die Chaldäer einen von den Griechen Kronos genannten Planeten, der am klarsten ist und das Meiste und Wichtigste voraus-

[1]) Lidzbarski, NE 214f. [2]) A. a. O. 239f.

[3]) Mitgeteilt und erklärt von Clermont-Ganneau, Rec. d'Arch. or. V, 376s.; vgl. Lidzbarski, Eph. II, 165—167.

[4]) Études[2] 71. [5]) A. a. O. 378.

verkündet, in ihrer Sprache Helios nennen. Wenn nun wirklich in diesem Helios Ēl steckt, wie E. Meyer wohl mit Recht annimmt[1], so weist die Gleichsetzung von Ēl und Kronos wie auch die Verwechslung der Chaldäer mit den westlichen Semiten doch auf so vage Vorstellungen hinsichtlich der phönizischen Religion hin, daß sich aus Diodors Mitteilungen eine sichere Erkenntnis über Ēl bei den Phöniziern nicht gewinnen läßt.

Wenn ferner Damascius bemerkt, daß „die Phönizier und Syrer den Kronos *Ἦλ καὶ Βὴλ καὶ Βωλαθήν* zubenennen“[2], so sieht man daraus auch schon, daß er der Sache sehr fernsteht. Servius 1, 642 berichtet, „daß alle in jenen Gegenden die Sonne verehrten, die in ihrer Sprache Ēl genannt werde, davon komme auch *Ἥλιος*“. E. Meyers Zweifel, ob hier überhaupt der Name Ēl gemeint sei, möchte ich nicht teilen, allein es folgt aus der Stelle bloß, daß Servius etwas von der Sonnenverehrung der Semiten und dem Namen ēl bekannt ist. Nach Philo Byblius (frag. II, 14) hat Uranos als Sohn *Ἥλος*, der mit Kronos identisch ist. Die Unzuverlässigkeit dieser Nachricht Philo's hat E. Meyer[3] schon genügend hervorgehoben. Daß Ēl = Kronos wäre, könnte, auch von den sonstigen Tendenzen der Philonischen Darstellung abgesehen, nur auf späten synkretistischen Anschauungen beruhen.

Eine Göttin אלת Elāt oder Elōt[4], die möglicherweise der nabatäischen Ilāt oder Allāt entspricht[5], wurde in Phönizien als besondere Göttin verehrt, wie wir aus zwei Inschriften[6] ersehen, wo ein „Priester der Elat“ erwähnt wird. Ebenso wird auf einer neupunischen auf der Halbinsel S. Antioco in Sardinien gefundenen Bilinguis[7] ein Heiligtum genannt, das „der Herrin Elat“ erbaut wird. Seit wann diese Göttin von den

---

[1]) Roscher, Lexikon I, 1226.

[2]) Photii Bibliotheca ex rec. J. Bekker T. I (Berl. 1824) 343b. Lagrange, Études[2] 71 n. 4.

[3]) Roscher, Lex. I, 1227.

[4]) So transskribiert Lidzbarski; nach der griechischen Überlieferung heißt sie *Ἐλλωτία, Ἐλλωτίς*.

[5]) S. oben 139f.; auf den Namen kommen wir unten zurück.

[6]) CIS I, 243, 3; 244, 4. [7]) CIS I, 149, 4.

Phöniziern verehrt wurde, ob der Name „die Göttin" *κατ' ἐξοχ.* bezeichnen sollte und etwa an die Stelle des speziellen Namens derselben getreten ist, läßt sich aus den späten Inschriften, die nichts weiter über sie berichten, nicht feststellen. Folgerungen für ursemitische Gottesvorstellungen lassen sich aus ihrer gelegentlichen Erwähnung keinesfalls ziehen.

c) Die Aramäer.

Für die Beliebtheit von אל in der Bildung von Personennamen bei den Aramäern ist schon die Tatsache bezeichnend, daß die im A. T. erwähnten Aramäer mit Vorliebe *ēl*-haltige Namen tragen. Gen. 22, 21 ff. sind Qᵉmūēl und Bᵉthūēl als Söhne Naḥor's genannt. Bekannt ist der König Ḥazaēl von Damaskus; 1 Kön. 11, 23 finden wir den Syrer Rᵉzōn, Sohn Eljada's, Jes. 7, 6 den Aramäer Ṭābēl. Die Aufzählung der aus den aramäischen Inschriften bekannt gewordenen Namen mit *ēl* würde hier zu weit führen[1]. In den assyrischen Urkunden sind die aramäischen Namen mit *ēl* gleichfalls eine sehr häufige Erscheinung. Ein Fürst von Arpad, der mit Ašurnirari IV. (754—45) einen Vertrag schließt[2], heißt *Ma-ti-'-ēl* „Wann, o Gott?", Tiglatpilesar IV. empfängt Tribut von *E-ni-ēl* („Mein Auge ist Gott") von Ḥamāth II R 67, 58; III R 9, 51, ein Statthalter von Damaskus zur Zeit Sanḥerib's[3] heißt *Ilu-ittia* „Gott ist mit mir", was an das biblische 'Immānūēl erinnert.

Wenn sich auch aus diesen Namen an sich nicht erschließen läßt, ob man אל als besondere Gottheit gedacht hat oder nicht, so fällt doch für die erstere Annahme ins Gewicht, daß bei den Aramäern אל als besondere Gottheit wirklich verehrt wurde. Auf der Hadad-Inschrift Z. 2 f. (doppelt), 11 und 18 f. werden „Hadad und Ēl und Rešeph und Rekubēl und Šemeš aufgezählt, Z. 11 ist noch ein 'Arq-Rešeph hinzugefügt. Auf der Inschrift Panammu's erscheinen Z. 22 „Hadad und Ēl und Rebubēl, der Hauspatron, und Šemeš und alle Götter von Ja'dī. Ēl ist demgemäß im 8. Jahrhundert bei diesen Aramäern eine besondere Gottheit, aber aus der Zusammenstellung geht

[1]) S. die Zusammenstellung bei Lidzbarski, NE 214.

[2]) Peiser, MVAG 1898, 6, 1 ff. [3]) CT XXVI, 37, 88.

hervor, daß er nicht etwa die Einheit des Pantheons darstellte und als „der Gott" *κατ' ἐξοχ.* verehrt wurde, von dem die anderen Götter nur Erscheinungsformen gewesen wären, sondern er ist ein Gott neben anderen. Welche konkrete Vorstellung man sich von ihm machte, ist nicht bekannt; aus der Allgemeinheit des Namens zu schließen, war er jedoch ein sehr farbloses Wesen, das möglicherweise erst dem vielfachen Gebrauch des Elementes *ēl* in den Eigennamen seine Sonderexistenz verdankte. Am besten wird dieser אל verständlich, wenn man ihn analog dem בעל bei den Phöniziern, der ebenfalls bald als Appellativum bald als Nomen proprium erscheint, beurteilt.

d) Die Nordaraber.

Wohl nirgends tritt אל in den Eigennamen häufiger auf als bei den Nordarabern. In den Inschriften der Safā sind die meisten theophoren Eigennamen mit אל zusammengesetzt, das in der Schrift wiederholt zu bloßem ל verkürzt ist[1], einige Namen sind auch mit אלה und dessen Verkürzung לה gebildet[2]. Diesen אל der Safā halten Dussaud-Macler für identisch mit dem *Ζεὺς Σαφαθηνός,* den Clermont-Ganneau auf einer griechischen Inschrift von Boṣra erkannt hat[3]. Diese Identifikation ist jedoch ebenso fraglich wie seine Ansetzung als Sonnengott. Lidzbarski führt die Vorliebe für אל in den safaitischen Eigennamen darauf zurück, daß die Beduinen, die keine festen Wohnsitze haben, mit bestimmten Gottheiten nicht so dauernd in Beziehung traten wie die ansässige Bevölkerung, „daher waren Namen, in denen sich derartige Beziehungen kundtaten, selten und erhielten sich nicht lange. Sie gingen ganz verloren oder schwächten sich zu Bildungen mit dem farblosen, indifferenten אל ab"[4]. An dem unbestimmten Charakter von אל ist nicht zu zweifeln, jedoch werden für die Wahl des kurzen אל vor allem praktische Rücksichten maßgebend gewesen sein; findet

---

[1]) Zusammenstellung bei E. Littmann, Semitic Inscriptions 121ff., Lidzbarski, Eph. II, 38 Anm. 4.

[2]) Littmann, A. a. O. 121 erwähnt יחבלה, חיאלה, סלמלה, סעדלה. Vgl. auch R. Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907, 98s.

[3]) R. Dussaud et F. Macler, Voyage archéologique au Safâ, Paris 1901, 23.

[4]) Eph. II, 38f.

sich ja doch die Ilat, die Hauptgottheit der Safatener, auch kaum in Eigennamen. Der von Lidzbarski angeführte Grund würde zunächst bloß für die lokalen Gottheiten gelten, aber es waren doch vor allem auch astrale Götter, mit denen die Beduinen in dauernde Beziehung traten. Außerdem zeigen die Namen[1], daß die Beziehungen der Safatener zur Gottheit sehr innig und mannigfach waren: Gott schenkt, Gott ist gnädig, Gott liebt, hilft, belohnt, heilt, befreit, bewahrt. Also auch hier ist alles von der Gottheit durchdrungen und belebt. Wenn das Pantheon nicht reicher entwickelt war und nur eine Gottheit besonders verehrt wurde, so lag die Beziehung des אל auf diese am nächsten.

Die häufigste Erwähnung in den safatenischen Inschriften findet die Ilat[2], deren Name, wie verschiedentlich angenommen wird, aus Ilahat kontrahiert ist; mit Artikel lautet der Name Allāt, entstanden aus Al-ilāt wie Ilah mit dem Artikel Allāh wird. Allāt ist also „die Göttin". Herodot setzt III, 8 die *Ἀλιλάτ* der *Οὐρανίη*, I, 131 aber die Aphrodite Urania der assyrischen Mylitta und der arabischen *Ἀλίττα* gleich[3]. Man identifiziert sie deshalb mit dem Venusstern[4], der bei den Südarabern als männliche Gottheit namens ʿAṯtar verehrt wird; sie würde also ihrem Wesen nach der assyrisch-babylonischen Ištar, die gleichfalls im Venusstern in die Erscheinung tritt und deren Name schon in der Ḫammurapizeit für „Göttin" gebraucht wird, entsprechen. Wie schon bemerkt[5], hält sie Nöldeke mit Wellhausen für die Sonne; für diese Ansicht spricht neben anderen Gründen der Umstand, daß die Sonne im Arabischen und den meisten semitischen Sprachen Femininum ist und שמש speziell im Südarabischen geradezu in die Bedeutung von „Göttin" übergeht. Wie alt die Zusammen-

---

[1]) S. die Liste bei Littmann, a. a. O. 121.

[2]) Dussaud-Macler, Mission 55 ss.; Lidzbarski, Eph. II, 38; Littmann, Sem. Inscr. 113 n. 6 bemerkt, daß sie in diesen Inschriften ungefähr 60mal vorkommt.

[3]) Vgl. EI I, 314 Artikel Alilat von F. Buhl.

[4]) Dussaud-Macler, Mission 55 ss., Littmann, Sem. Inscr. 113.

[5]) Oben 139.

stellung der Töchter Allah's Allāt, ʿUzzā und Manāt (Qur'ān Sure 53, 19—21) ist, bleibt ungewiß.

Allāt's männliches Gegenstück ist Allāh. In den wenigen Fällen, in denen er außerhalb der Eigennamen vorkommt, ist er immer mit dem vokativen ה = הלה geschrieben, das wohl Kontraktion aus ה + אלה ist. Durch die Inschriften der Safā wurde erwiesen, daß Allāh als besonderer Gott bei den Arabern schon Jahrhunderte vor Muhammed verehrt wurde[1]. Mit diesem Namen verknüpften sich zwar keine monotheistischen Vorstellungen, aber der fast ausschließliche Gebrauch dieses so allgemeinen Namens weist doch auf eine monotheistisch gestimmte Atmosphäre hin. Es wurden auch andere Götter verehrt, die jedoch gleichfalls sehr allgemeiner Art waren. רצו (*Ruḍa* oder *Reḍū*) = Gunst[2] (رُضًّا), ferner שע־הקם „Beistand der Leute", אתע oder יתי (*Jathī*), גד־עוד (*Gad-ʿAwīdh*) = *Τύχη* des Stammes עוד, אלת־דין und בעל־סמן (*Beʿel-semīn*) „Himmelsherr"[3]. Die frische, konkrete Auffassung der alten Zeit fehlt; wie אל so bezeichnet auch אלה eine gewisse Farblosigkeit, eine Indifferenz bezüglich der speziellen Gottheit. אל und אלה sind weit entfernt, einen Schluß auf Monotheismus zu rechtfertigen, sie zeigen nur, daß die scharfen Unterschiede zwischen den einzelnen Göttern verwischt sind und die sie unterscheidenden Namen so auch ihre Bedeutung verlieren[4].

Im Haurān und in Palmyra wurde Allāt später mit Athena identifiziert, weshalb der Sohn und Mitregent der Zenobia seinen Namen Wahballāt „Geschenk Allāt's" in Athenodōrus verwandelte. Natürlich lassen sich auch aus dieser Identifikation für den Charakter Allāt's keine Folgerungen ziehen.

Sehr beliebt waren die Namen mit אל auch bei den Nabatäern und Palmyrenern, wie ein Blick in die Verzeichnisse der Eigennamen lehrt[5]. Auf einem nabatäischen Basaltrelief[6]

---

[1]) Die nähere Ausführung bei R. Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam 140s. [2]) Vgl. oben 140f.

[3]) Vgl. Littmann, a.a.O. 113f, Dussaud et Macler, Mission 64; Lidzbarski, Eph. II, 38. [4]) Wellhausen, Reste² 215ff.

[5]) Lidzbarski, NE 216; Eph. II, 412; Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885, 90. E. Littmann, Sem. Inscr. 225f.

[6]) Littmann, a. a. O. 93f.

finden sich nebeneinander צעדאל und חנאל, die gewöhnliche Bezeichnung für „Gott" war hier jedoch אלהא, אלהא, die sich auch in den Eigennamen häufig finden.

e) Südaraber.

Auch bei diesen ist kein Mangel an Eigennamen, die mit אל zusammengesetzt sind[1] und für den monotheistisch Denkenden ganz monotheistisch klingen. Sie enthalten die gleichen Aussagen von der Gottheit, die wir auch sonst finden. Einige Beispiele mögen als Beleg dienen: *Jasma'il* „Gott erhört", *Jaḳkur-il* „Gott gedenkt" (Hal. 187, 2), in einer minäischen Inschrift haben wir Z. 1 den Namen אלנאד (bab.: *Ilu-naid*)[2] „Gott ist erhaben", Z. 2 יצדקאל „Gott ist gerecht"; in einer anderen gleichfalls minäischen Inschrift[3] finden sich nacheinander *Waqahil* (וקהאל) „Es befahl Gott" (auch Z. 3), *Wahabil* (והבאל) „Es schenkte Gott" und *Raṭadil* (רהדאל) „Es schützte Gott", auf einer sabäischen[4] Z. 1 haben wir den Namen *Ilrabb* (אלרב) „Gott ist Herr", auf einer anderen בנאל[5] „Kind Gottes" (vgl. auch בנוד „Kind des Wadd"), ein König von Saba heißt ידעאל „Gott kennt" und ist der Sohn des כרבאל „Gott erweist Huld"[6].

Es ist nun in der Tat nachweisbar, daß אל als selbständige Gottheit in Südarabien verehrt wurde[7]. Auf einer von Halévy[8] veröffentlichten Inschrift erscheint ein אישאל „Priester Il's (רשו|אל) und 'Aṯtar's" (Z. 1—4). Ebenso ist Hal. 150, 4 ein

---

[1]) Schon Osiander ZDMG X, 53 fand es bemerkenswert, daß die Zusammensetzungen mit אל in den himjarischen Personennamen besonders zahlreich sind. Eine umfangreiche Sammlung bei Hommel, Altisr. Überlieferung 81f.; eine ausführliche Beurteilung daselbst 75ff., die aber vielfach von unserer Auffassung abweicht.

[2]) Lidzbarski, Eph. II, 383, 1; vgl. Ranke, PN 404.

[3]) Veröffentl. von O. Weber, MVAG 1901, 2, 2ff.; besprochen von Lidzbarski, Eph. II, 98ff.

[4]) ZDMG LX, 662ff; Eph. II, 392.

[5]) Eph. II, 390 M_2; zur Bedeutung des Namens s. O. Weber, MVAG 1907, 2, 66ff.

[6]) Glaser 105, 1f.; CIS IV, 126.

[7]) Vgl. dazu D. H. Müller, Actes du VI. Congr. intern. des Orient. à Leide (1883) 465—73.

[8]) Hal. 144; JA 6. sér. XIX, 494.

„Diener (קין)[1] Il's und ʿAṯtar's" genannt. Außerdem finden wir אל Hal. 149, 3. 8[2], vielleicht auch Hal. 349, 12f.[3] und auf zwei anderen Inschriften[4].

Daß אל hier sogar ʿAṯtar vorangeht, scheint auf die Erklärung D. H. Müllers, אל sei „Name eines, wahrscheinlich sogar des höchsten Gottes, welchen die Sabäer aus ursemitischer Zeit herübergenommen haben und welcher, wie es scheint, früher an der Spitze des Pantheons gestanden hat", hinzuführen. Allerdings in den uns bekannten Epochen „spiele אל in ihrem Kultus nur eine geringe Rolle und sei schon längst besonders von ʿAṯtar und Almaqah und .... auch Provinzialgottheiten niederen Ranges verdrängt worden"[5]. Aus dem häufigen Vorkommen Ēl's in den Eigennamen schließt D. H. Müller auf dessen einstige hohe Bedeutung. Hommel[6] glaubt sogar annehmen zu dürfen, „daß die südarabische Namengebung in ältester Zeit eigentlich nur mit *ilu* ‚Gott' zusammengesetzte Eigennamen kennt" und schließt auf eine Zeit, „wo diese ohnehin teilweis von außen importierten Götter noch nicht verehrt wurden, sondern noch eine reinere Gottesanbetung herrschte, die einen unwillkürlich an das im A. T. von Melkiṣedek Berichtete erinnert". Auch Lagrange[7] hält Ēl in diesen Gegenden für einen „souverain dépossédé", „dessen ehemaliges Reich nicht bezweifelt werden kann".

Der Schluß aus den Eigennamen auf die Stellung des Gottes Ēl konnte damals, als D. H. Müller seine Abhandlung verfaßte, noch leicht gezogen werden, jetzt, da die vielen mit *ilu* zusammengesetzten babylonischen Eigennamen bekannt

---

[1]) O. Weber, MVAG 1907, 2, 43.

[2]) אל|חופיהו „Il heilte ihn" und פאל|חופיהמו „Da heilte sie Il". Vgl. übrigens die Erklärung Grimmes, OLZ IX, 260.

[3]) ואל|התמר|כל|תמ
רם|לא|סקי „Und Il ließ gedeihen alle Früchte, die nicht getränkt waren"; vgl. D. H. Müller, ZDMG XXX, 687.

[4]) Die eine, veröffentlicht von Rehatsek, ist besprochen von D. H. Müller, ZDMG XXX, 681ff. (Z. 7), die andere ist von D. H. Müller, ZDMG XXX, 675 veröffentlicht und besprochen. Z. 5: באל|סאל|אימם.

[5]) Actes 467. [6]) Altisr. Überlieferung 80.

[7]) Études[2] 75.

sind, wird man anders urteilen müssen. Es wird von dem südarabischen אל genau dasselbe zu gelten haben wie von dem aramäischen. Er ist eine blasse Abstraktion neben den anderen Göttern und verdankt sein selbständiges Dasein erst seiner auf praktischen Gründen beruhenden Verwendung in Eigennamen, d. h. da אל wegen seiner Kürze in den Eigennamen so häufig wie eine besondere Gottheit gebraucht wird, betrachtete man ihn schließlich wirklich als solche. Daß אל die ursprüngliche Einheit des Pantheons darstelle, ist eine durchaus unerweisbare Meinung, die jene Zeit vom Standpunkte der monotheistischen Denkweise aus wertet.

Übrigens gebrauchten die Sabäer neben אל auch noch אלה (= الٰه) = „Gott" und אלהת = „Göttin", aber nur im appellativen Sinne. Auch der Gebrauch dieser beiden Nomina neben אל, das, wie wir weiter unten sehen werden, wahrscheinlich die kürzere Form von אלה ist, spricht gegen die Annahme, daß die Sabäer mit אל den Begriff „Gott" im absoluten Sinne verbunden hätten.

f) Schlußbemerkung.

Der Satz also, den Lagrange in seinen Études sur les religions sémitiques[1] ausführlich zu beweisen sucht: „für sie (die Sémites primitifs) war El der Eigenname Gottes, und wenn dieser Name Appellativum geworden ist, so geschah es durch die Vermehrung der Personen, denen man seine transzendenten Eigenschaften zuteilte"[2], ergibt sich nicht als Resultat einer die Inschriften aus dem Geiste ihrer Zeit heraus prüfenden Untersuchung, sondern auf Grund einer Betrachtungsweise, die den von anderswoher gewonnenen Begriff von Ēl in die Untersuchung hineinträgt. Sobald man ohne die Voraussetzung eines ursemitischen Ēl die Inschriften liest, ist er nicht mehr darin zu finden. Dasselbe gilt von P. Karge's Auffassung, der sich vielfach an Lagrange anschließt und zu dem Schlusse kommt[3]: „Ilu, El würde also bei den Semiten die Gottheit als

[1]) 2. éd. 70ss.

[2]) p. 25 des zitierten Werkes heißt es: Après que les tribus sémites eurent ainsi partagé leur El en plusieurs dieux différents, la scission fut irréparable. [3]) Bundesgedanke 150.

Einheit bezeichnet haben; bei fortschreitender Differenzierung des göttlichen Wesens wurde Ilu Gottesname wie die anderen nach und nach aufgekommenen Gottesnamen, wie Sin, Šamaš u. a., blieb aber gleichzeitig appellativische Bezeichnung für ‚Gott', wie wir es bei allen Semiten, wenigstens in den Eigennamen finden. Im Hebräischen ist hier später El durch Ja und Jo verdrängt worden". Die Entwicklung ist in Wirklichkeit umgekehrt: aus der Vielheit der Einzelgottheiten entwickelt sich bei den heidnischen Semiten die Universalgottheit.

Das von Lagrange[1] zitierte Argument Tertullians[2]: ‚Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos (nämlich Saturn, Jupiter, Mars, Minerva) interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris' charakterisiert nicht den historischen Entwicklungsgang der heidnischen Gotteserkenntnis, sondern will zeigen, daß auch der Heide in seinen unwillkürlichen Äußerungen eine monotheistische Denkweise bekundet. In Ausdrücken wie: „Was Gott geben möge", „Wenn Gott will", „Gott sieht es", „Gott vergelte es mir" sieht er das testimonium animae naturaliter christianae (Apol. 17). Genau dasselbe hätte man auf Grund der oft monotheistisch klingenden Eigennamen zu den Semiten sagen können, die trotz solcher Aussagen von „Gott" doch Polytheisten waren.

7. Etymologie von אל.

Um in den Namen *ilu-ēl* nicht einen fremden Inhalt hineinzulesen, wird es sich empfehlen, bei einem Etymologisierungsversuche die sonstigen Bezeichnungen der Semiten für „Gott" zum Vergleiche beizuziehen, um so einen Maßstab für die Richtung ihres Denkens zu gewinnen und den Weg zum Verständnisse des Inhalts des Namens *ilu-ēl* sicherer zu finden. Im voraus ist zu bemerken, daß derselbe Name zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ebenso wie der Name „Gott" mit dem verschiedensten Inhalte gedacht werden konnte.

---

[1]) A. a. O. 70.

[2]) De testimonio animae c. 2 (ed. A. Reiferscheid et G. Wissowa CSEL XX, 136).

Aus der Darstellung der Grundauffassung der Babylonier vom Wesen der Gottheit und der Charakteristik der Hauptgestalten des babylonischen Pantheons war zu ersehen, daß die mit den einzelnen Göttern verbundenen Vorstellungen recht verschiedenartig sind — Anu Hoheit, Ea Schöpfermacht, Enlil-Bēl Herrschaft usw. — sodaß sich daraus eine Vorstellung von dem ursprünglichen Wesensbegriff der Gottheit bei den Babyloniern nicht ableiten läßt. Gott könnte ursprünglich ebenso gut der Hohe wie der Schöpfer oder der Herr genannt worden sein. Es ist darum ausgeschlossen, daß mit der richtigen Etymologie von *ilu-ēl* der ursprüngliche und allgemein giltige Grundbegriff der Semiten von Gott überhaupt gefunden wäre, vielmehr wird *ilu-ēl* eben eine, wenn auch sehr allgemeine, Seite der semitischen Vorstellung von der Gottheit enthalten, die eben die spezielle Bezeichnung dieser bestimmten Klasse von Wesen wurde. Etymologisch ganz verschieden von *ilu* „Gott" und seinem Femininum *iltu* ist das im Babylonischen gebräuchlichste Wort für „Göttin" *ištar*, das neben dieser allgemeinen Bedeutung eine bestimmte Gottheit bezeichnen kann, wobei der ursprüngliche Inhalt des Wortes an sich ganz in den Hintergrund getreten ist[1].

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Zeichen für *ilu*, sumerisch *dingir*, in der archaischen Schrift ein achtstrahliger Stern ist[2], ferner daß eben dieses Zeichen Anu, der Himmel, der Hohe, bedeutet, woraus zunächst hervorgeht, daß die Sumerer „Stern" und „Himmel" als die entsprechendsten Ausdrucksformen für „Gott" ansahen. Offenbar stehen beide Begriffe in naher Beziehung zu ihrer Vorstellung von „Gott". Von den Sumerern ist diese Schreibweise auf die babylonischen Semiten übergegangen, und wir dürfen annehmen, daß sie auch ihrer Gottesvorstellung entsprach. Die Bezeichnung Gottes im appellativen Sinne durch einen Stern kann in einer Religion, deren Seele der Gestirnkult ist, nicht auffallen. Die Sterne sind Götter, welches Zeichen hätte sich darum in der Bilderschrift als Zeichen für Gott besser geeignet als der Stern? Wie Anu und *ilu* zusammenhängen, wurde bereits be-

[1]) Über die Ableitung s. oben 42 Anm. 1. [2]) Vgl. oben 5.

sprochen[1]. Anu bedeutet „der Hohe", er würde seinem Namen nach am besten durch אֵל עֶלְיוֹן[2] = „der höchste Gott", ὕψιστος übersetzt; er ist der personifizierte Himmel. Die Gleichsetzung von „Gott" und „Himmel" ist eine leicht begreifliche und den späteren Stücken des A. T. nicht fremde Metonymie. Dan. 4, 24 heißt es: „Sobald du erkennst, daß der Himmel mächtig ist". Vgl. 1 Makk. 3, 18 (τοῦ θεοῦ ist erklärende Glosse). 19. 50. 60; 4, 10. 24 (τὸν κύριον ist sekundär). 40. 55; 9, 46. Auch die jüdische Literatur (Pirqē Abōth 4, 4. 11) und das N. T. bedienen sich dieser Ausdrucksweise.

Auf K 2100 (CT XXV, 16—18) Rs. II, 9f. werden neben verschiedenen ausländischen Bezeichnungen für „Gott" als Synonyma für *ilu* angegeben: *qadmu*, *digirū*, *ḫilibū*. *digirū* ist nun ebenso wie das auf die Eme-Sal-Form zurückgehende *dimmerū* zweifellos sumerisches Lehnwort aus *dingir*[3], dessen Bedeutung aber nicht sicher bestimmbar ist[4]. Vielleicht hängt es mit *t(d)in* „Leben" und *gir* „Macht", „mächtig" zusammen, wenigstens würde die etwa anzunehmende Bedeutung „Lebensherr" gerade der sumerischen Auffassung von den Göttern als den in der Natur das Leben erzeugenden und beherrschenden Mächten durchaus entsprechen.

Auch *ḫilibū* ist nicht näher bekannt. CT XIX, 19, 28 (= II R 48, 26 ab) erscheint ein seltenes, kompliziertes Ideogramm mit der Glosse *ḫi-li-bu* ebenfalls als Synonym von *ilu*[5]. ḪI.LI (eventuell *šár-gúb* zu lesen) bedeutet *kuzbu* „üppige Kraft"[6]

---

[1]) Oben 19ff. 150f.

[2]) Über diesen Gottesnamen handeln wir unten ausführlicher.

[3]) Vgl. Del., HWB 210.

[4]) *dingir* hat bereits Rawlinson, wie ich aus Lagarde (Abh. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1880, 5) ersehe, damals schon vor längerer Zeit, mit mongolischem *tenghri*, türkisch تنكرى *śeñry* zusammengebracht.

[5]) Vorausgeht Z. 26 ein, wie es scheint aus doppeltem *gim* bestehendes Ideogramm mit der Glosse *zi-ga-rum* = *ša-mu-ú* „Himmel", der damit wohl als der „erzeugende", „schaffende" bezeichnet werden soll; ferner Z. 27 ein Ideogramm mit der Glosse *zi-ku-ra* = *irṣi-tim* Erde. Es folgt ein Ideogramm für ^{il}*Ištar* mit der Glosse *gi-in-gi-ra*. Vgl. auch Prince, Materials 365 s. v. *zi-ga-ra* und *zi-ka-ra*. Es kommen dann weiter Ideogramme für Anu, Enlil, Ea usw.

[6]) Del., HWB 324b; vgl. auch Scheil RT XIX, 56; Thureau-Dangin SAKI 194, x, 11, wo ḪI.LI mit Schmuckstück übersetzt wird.

und kommt in den sumerischen Eigennamen der alten Zeit wiederholt und zwar in Anwendung auf die Gottheit vor: *Lugal-ḫi-li = šarru kuzbu*[1] „der König (= Gott) ist Üppigkeit (Pracht)", *Nin-ḫi-li = bēlit kuzbi*[2] „die Herrin ist Üppigkeit", *Nin-ḫi-li-an-na = bēlit kuzub šamē* „die Herrin ist die Pracht des Himmels"[3]. Nebukadnezar läßt das Heiligtum der Ṣarpanit in Esagila *ká ḫi-li-sir*[4] mit der Erklärung *bāb kuzbu* „Tor der Üppigkeit" oder der Pracht[5] glänzend herrichten. Der Lasurstein (*abanugnū*) ist der Prachtstein (*abanḫi-li-bu* V R 30, 66gh). *ḫilibū* ist demgemäß ebenfalls sumerisches Lehnwort und bedeutet „Üppigkeit", „üppige Pracht", „Herrlichkeit" u. ä. Auch diese Bezeichnung entspricht durchaus der sumerisch-babylonischen Auffassung von der Gottheit.

Für *qadmu*, das andere Synonym für „Gott", läßt sich leichter eine sichere Deutung gewinnen, da ihm ohne Zweifel der gemeinsemitische Stamm קדם zugrunde liegt, der „vorn sein" bedeutet. קדם erscheint in Anwendung auf Zeit und Ort; als Synonym für „Gott" geht es wohl von der örtlichen Vorstellung aus und bezeichnet Gott als den, der vorausgeht, also als Führer, Lenker. Im A. T. haben wir bei Esra und Nehemia den Eigennamen קַדְמִיאֵל, was wohl bedeutet: „vor mir ist Gott" im Sinne von „mein Führer ist Gott". Qadmu temporal als „Vorderstes", „Frühestes" = „Ursprung", „Anfang" zu deuten, ist wohl nicht unmöglich, wenn auch weniger wahrscheinlich. Es ist dann noch zu verweisen auf den nabatäischen Kurznamen קדמו CIS II, 467, sowie auf das sabäische יקדמאל[6]. Wie bereits Halévy bemerkt[7], begünstigt der Name *qadmu* als Synonymum für „Gott" die Ableitung des Wortes אל von אול „vorn sein", sodaß es „Führer", „Herr" bedeuten würde, eine Ableitung, die besonders durch Nöldekes Autorität gestützt

---

[1]) Huber, PN 132. [2]) Huber, a. a. O. 145.

[3]) Vgl. dazu den Namen aus der Zeit der ersten Dynastie von Babel *Ilí-ba-aš-ti* „Gott ist Fülle"; *Ilí-du-um-qi* „Gott ist Schönheit" BE VI 1, 58b.

[4]) Straßmaier AV 3324 *bu*; Winckler (KB III 2, 14f.) liest *ḫi-li-šud* und übersetzt *kuzbu rapšu*; St. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften, übers. v. R. Zehnpfund (VAB IV), *kaduglisug* (vgl. Index 304).

[5]) I R 54, 51a parallel 60, 51a, vgl. 65, 31a; V R 34, 49a.

[6]) Vgl. Zimmern, KAT[3] 477; Ges.-Buhl s. v. קדמיאל. [7]) ZA III, 196.

wird[1]. Es ist auch gar kein Zweifel, daß die aus der Wurzel אלה „vorn sein" sich ergebende Ableitung von אל der semitischen Gottesvorstellung sachlich durchaus entspricht, womit aber keineswegs bewiesen ist, daß diese Etymologie gerade auch sprachlich die einzig richtige ist.

Die Übersetzung „Führer", „Herr" trifft m. E. im wesentlichen den in אל enthaltenen Gedanken. Einen weiteren Hinweis auf die assyrisch-babylonische Denkweise finden wir in einem Verzeichnis, das zahlreiche dem assyrischen Schriftzeichen für *šarru* „König" entsprechende Synonyma aufführt[2]. Zuerst [*mal*]*ku*, [*ma*]*liku*, [*ma*]*lik*, Z. 8 folgt das Zeichen für Gott AN mit der Glosse *di-me-ir* als Äquivalent von *šarru*, Z. 9 findet sich nochmals dieselbe Gleichung, jedoch ohne Glosse. Die Verwandtschaft zwischen „Gott" und „König" im Denken der Assyro-Babylonier erhellt wohl auch daraus, daß beide in der Literatur, besonders in den magischen Texten, häufig zusammen genannt werden[3] z. B. Šurpū II, 92; V/VI, 76. 96. Gilgameš-Epos Taf. II Col. IIIb, 30f. (KB VI 1, 138) steht *ilūtu* „Göttlichkeit" im Parallelismus zu *šarrūtu* „Königsherrschaft". Häufig wird ein Gott als König, Fürst oder Herrscher gepriesen, was gleichfalls darauf hinweist, daß zur Gottheit die Herrscherwürde gehört[4].

Besonders wichtig aber scheint mir, daß sich in der altbabylonischen Zeit die Könige von Sargon I. und Naram-Sin ab „Gott" nannten und das Gottesdeterminativ vor ihren Namen setzen ließen. Hilprecht[5] führt diese Vergöttlichung des Königs darauf zurück, daß die Priesterschaft von Nippur den König infolge des gewaltigen Aufschwungs seiner Macht als getreue Inkarnation der Gottheit erklärte. Sicher ist, daß damit die besondere Macht zum Ausdruck gebracht werden sollte. Naram-Sin nennt sich „der mächtige Gott von Akkad"[6].

[1]) MBA 1880 (erschienen 1881), 774.

[2]) CT XVIII, 29, 1 ff. ab (= V R 30, 8 ab).

[3]) Vgl. Dhorme, Religion ass.-bab. 171.

[4]) Vgl. Wellhausen, Reste[2] 145: „Der wahre Inhalt des Gottesbegriffs ist bei den Semiten überall die Herrschaft".

[5]) The earliest Version of the Babylonian Deluge Story 24 ff.

[6]) *da-num ilu Akkadim*^{ki} — Siegel A 2f. (Th.-D. 168f.); vgl. auch die folgenden Siegel.

Er trägt auf seiner berühmten Siegesstele[1] die Hörnerkrone, die sonst Auszeichnung der Gottheit ist und wohl als Symbol der Kraft und Macht gedeutet werden darf. Ḫammurapi nennt sich in seinem Gesetzbuch Vs. III, 16 *ilu šarri* „Gott der Könige"; das soll zweifellos nichts anderes bedeuten als „Herr oder König der Könige", wie er sich denn in der Tat Vs. II, 55 *ušumgal šarri* „Machthaber (Monarch) der Könige" nennt. Vs. III, 70 steht dementsprechend *etel šarri* „Herr der Könige", IV, 23 *ašarid šarri* „Fürst der Könige". Daraus geht deutlich hervor, daß die babylonischen Semiten *ilu* noch geradezu als Äquivalent für „König" oder „Machthaber" gebrauchten.

Es kommt weiter in Betracht, daß בעל „Herr" bei den Westsemiten, besonders bei den Phöniziern, in demselben Sinne wie *ilu* „Gott" im Gebrauch ist. Auch bei den Israeliten vertrat der Name בעל in der älteren Zeit den Namen Jahwe oder Gott wie sich aus Hos. 2, 18 und den Eigennamen אשבעל, אלידע neben בעלידע, בעליה, ירבעל, מריב בעל ergibt.

Die babylonischen Semiten setzen an die Stelle Enlil's von Nippur den Bēl, den „Herrn" *κατ' ἐξοχ.*, und die Babylonier der späteren Zeit sprechen von Marduk als dem Bēl schlechthin; man nennt also den Hauptgott kurzweg den „Herrn". *bēlu* hätte so gut in Babel wie בעל in Phönizien allgemeine Gottesbezeichnung werden können. Es ist hier noch beizufügen, daß die Juden, die sich scheuten, den Namen Jahwe auszusprechen, dafür אדני = „Herr" (eigentlich: „mein Herr") sagten und die LXX das hebräische יהוה in der Regel durch *Κύριος* wiedergegeben haben. Daraus ist deutlich zu erkennen, daß man der Überzeugung ist, „Herr" enthalte das wesentliche Moment der Gottheit.

Auch darf nicht vergessen werden, daß im A. T. der König einmal als „Gott" angeredet wird Ps. 45, 7; der messianische Zukunftsfürst wird Jes. 9, 5 „Gottheld" (אל גִּבּוֹר) genannt. Desgleichen findet sich für die Richter Ps. 58, 2 die allerdings sarkastisch gemeinte Anrede אִלֵּם[2] „Götter". Das

[1] Délegation en Perse II, nach p. 52.

[2] So ist zweifellos statt אִלֵּם zu vokalisieren.

Richten war ja eine Hauptaufgabe der Könige. Nach Ps. 82 richtet Jahwe „inmitten von Göttern" (אלהים), die ungerecht richten (V. 1 f.); er hatte zu ihnen gesagt: „ihr seid Götter und insgesamt Söhne des Höchsten" (V. 6). Die Deutung auf die heidnischen Götter scheint mir ausgeschlossen, es sind darunter vielmehr „die heidnischen Fürsten und Gewalthaber"[1] zu verstehen, die „wie (gewöhnliche) Menschen" sterben sollen. Nach Ex. 4, 16 soll Moses für Aron „Gott" (אלהים) sein, insofern er angibt, was dieser reden soll.

Wie stark die Idee der Herrschaft in der semitischen Auffassung von der Gottheit ausgeprägt war, ergibt sich auch aus den zahlreichen mit מלך, *milki* = „König" zusammengesetzten speziell westsemitischen[2] und vor allem phönizischen Namen. Hier ist מלך direkt Synonymum von אל[3].

Auch מֹלֶךְ, dem die Israeliten im Tale Ben-Hinnom opferten, bedeutet nichts anderes als „König" und ist wohl auch מֶלֶךְ zu vokalisieren. Möglich, daß sich teilweise aus dem Gebrauche dieses Namens für Gott die Abneigung der altisraelitischen Zeit gegen das Königtum erklärt. Jahwe sollte ursprünglich der einzige König seines Volkes sein und wird oft „König" genannt, ebenso mehrfach die Götzen[4]. Der Gott der ʿAmmoniter מַלְכָּם enthält in seinem ersten Teil den Namen König, mag der Name sonst wie immer zu erklären sein. Das Geez hat eine Pluralform des Stammes מלך nämlich *amlāk* als Be-

---

[1]) Baethgen, Psalmen 257.

[2]) Das Nähere s. bei Zimmern, KAT[3] 469 ff.

[3]) Vgl. z. B. *Milkili*, *Ilimilku* und מַלְכִּיאֵל = „mein König ist Gott"; ferner phön. יחומלך mit hebr. יחואל 2 Chr. 29, 14 (K) und יְחִיאֵל (Q); zu ארמלך (Inschrift des Jeḥawmelek 1, 1) vergleicht de Vogüé אוריאל; ferner מלכ־בעל Lidzbarski, NE 310, מלכיתן CIS I 10, 2; 11, 2 und sonst oft in zypr. Inschriften. S. Lidzbarski, a. a. O. unter מלך und יתן und die entsprechenden Namen mit אל und נתן; vgl. עבדמלך CIS I 46, 3; 670, 3 (phön.) mit עבדאל CIS I 14, 6; נעמלכת CIS I 40, 3 und dazu נעמאל. Auch das moabitische כמש־מלך „Kᵉmoš ist König" der Mesa-Inschrift Z. 1 zeigt, daß מלך genau im Sinne von אל und abwechselnd damit gebraucht wurde. Auch die beiden Gottheiten von Sepharwajim אַדְרַמֶּלֶךְ, das auch als Eigenname erscheint, und עֲנַמֶּלֶךְ gehören hierher.

[4]) Die Stellen s. bei Gesenius-Buhl[15] s. v. מֶלֶךְ lit. a.

zeichnung für „Gott", von welchem es einen weiteren Plural *amālekt* bildet.

Es kann demnach kein Zweifel bestehen, daß „Herr" und „König" beliebte Synonyma für „Gott" sind und die Idee der Herrschaft und des Königtums das wesentlichste Moment der Gottesidee bei den semitischen Völkern bildet. Es darf dementsprechend auch eine Ableitung des Wortes *ilu-ēl*, die auf die gleiche Vorstellung zurückführt, hohe Wahrscheinlichkeit — Gewißheit gibt es hier nicht — für sich in Anspruch nehmen. Selbst wenn man aber eine andere Etymologie bevorzugt, bleibt die Bedeutung der Herrschaft und des Königtums in der semitischen Gottesidee ungeschmälert.

Die schon auf Aquila von Sinope zurückgehende Erklärung des Namens אל durch *ἰσχυρός* wird von Hieronymus[1] als geltend erwähnt und heute noch von Verschiedenen vertreten. Eusebius[2] berichtet, daß die Hebräer den Namen als *ἰσχὺν καὶ δύναμιν* interpretieren. Als Stamm wäre dann אול „stark sein" anzusetzen. Daß Gott stets auch als der „Starke" betrachtet wurde, läßt sich nicht bezweifeln; der Übergang zu „der Mächtige", „der Machthaber", „der Allmächtige" lag hier nahe. Auch die Heldenhaftigkeit konnte leicht mit dieser Auffassung verbunden werden. Der messianische Zukunftsherrscher ist ein „Gott-Held" (אֵל גִּבּוֹר). Allein mir scheint, daß, abgesehen von den unten zu erörternden sprachlichen Gründen, „der Starke" eher als Eigenschaft denn als Wesensbezeichnung der Gottheit gegolten habe.

Nöldekes Etymologie[3] von אול „vorn sein" führt auf die

---

[1]) Epist. ad Marcellam XXV [S. Hieronymi Epistulae ed. J. Hilberg I, 218s. — CSEL LIV]: Primum dei nomen est hel, quod Septuaginta ‚deum', Aquila *ἑτυμολογίαν* eius exprimens *ἰσχυρόν*, id est ‚fortem', interpretatur.

[2]) Praep. evang. XI, 6 CD (Migne PG 21, 857) bemerkt er, die Hebräer nennen Gott *Ἐλωΐμ .... παρὰ τὸ ἦλ, ὡς ἔοικε. τοῦτο δὲ ἑρμηνεύουσι ἰσχύν καὶ δύναμιν. ὥστ' εἶναι τοῦ Θεοῦ τοὔνομα παρ' αὐτοῖς ἀπὸ τῆς ἀμφὶ αὐτὸν δυνάμεως τε καὶ ἰσχύος ἐπιλελογισμένον, δι' ἧς νοεῖται παντοδύναμος καὶ πάντα ἰσχύων, ὡς ἂν πάντα συστησάμενος.*

[3]) MBA 1880, 773; vgl. dazu SBA 1882, 1191, wo er an der Zuverlässigkeit der Etymologie zweifelt.

sehr ansprechende Bedeutung „Fürst", „Gebieter" (s. oben). Sprachlich läßt sich für sie geltend machen, daß die meisten אֵל entsprechenden Wortformen (מֵת, לֵץ, נֵר, גֵּר usw.) auf Stämme med. ו zurückgehen. אֵל wäre dann mit אַיִל „Widder"[1] als dem Führer der Herde[2], אוּלָם und אֵילָם Vorhof, ass. *ellamu* „Vorderseite" in Zusammenhang zu bringen.

Aber es besteht nicht das geringste Anzeichen dafür, daß *i* in dem assyrisch-babylonischen *ilu* von Natur lang sei. Darum ist m. E. die Annahme ausgeschlossen, das lange *ē* in אֵל sei durch Kontraktion aus *ai* entstanden. Vielmehr scheint es mir eine Form wie assyrisches *binu* Sohn, dem hebräisches בֵּן entspricht von בנה[3], oder שֵׁת von שתה zu sein. Das lange *ē* in אֵל beruht also auf Dehnung des *ĭ*.

Für die Kürze des *i* und einen schwachen Konsonanten als dritten Radikal scheinen mir insbesondere die babylonischen Formen *ilí*, das allgemeine Gottesbezeichnung ist, und *ila* zu sprechen. Bei *ila* ist freilich die Frage, ob es allgemeiner Name für Gott entsprechend arabischem *ilah* ist[4] oder Name eines besonderen Gottes[5]. Den Namen des altbabylonischen Herrschers von Sippar *Iluma-ila* übersetzt Ranke demgemäß ‚Truly, a god is Ila'; geschrieben wird der Name gewöhnlich: AN.MA.AN.LA. *Ila* wird nun als besonderer Gottesname allem Anschein nach bestätigt durch die Schreibung *ilu-ma-ìl i-la* (CT VIII, 26—380, 16), allein die Eigennamen[6] *Jašbi-ila* (geschrieben *Ja-aš-bi-i-la*), *Paka-ila* (*Pa-ka-i-la*), *Zū-ila* (*Zu-*

---

[1]) Auch im Assyrischen wird der Fürst als Führer, Widder, Leithammel benannt — *lulīmu*.

[2]) Lagardes Bemerkung: „אל Gott als nächsten Verwandten von איל Widder und איל Hirsch zu betrachten — nun, dazu gehört ein kräftiger Glaube, den ich weder besitze noch zu erwerben geneigt bin" — enthält wohl keine unüberwindliche Schwierigkeit gegen diese Etymologie.

[3]) Über die Ableitung von בֵּן Sohn von בנה „schaffen", „erzeugen" kann kein Zweifel bestehen. Vgl. auch Vollers, ZA XVII, 308f.; Delitzsch, Prolegomena 104 Anm. 2 weist auf assyr. *bāni* „Erzeuger", „Vater", *bāntu* „Mutter" hin.

[4]) So Ranke, PN 32.

[5]) Diese Anschauung vertritt Ranke BE VI 1, 8 n. 1; ferner p. 18. 43.

[6]) Ranke, PN 213.

ú-i-la), *Ila-laka* (*I-la-la-ka*) entsprechen durchaus Namen mit dem allgemeinen *ilu-ilí*, darum wird *ila* dem *ilu*, das ja auch oft den Anschein einer besonderen Gottheit erweckt, gleichzustellen sein. Ferner ist zu vergleichen *Sa-am-si-i-la-na*[1] (= *Samsi-iluna*), das darauf hinweist, daß *ila* nur eine Variante von *ilu* ist; außerdem der Name des altbabylonischen Königs *Būnu-taḫtun-ila*[2], den Hilprecht übersetzt[3]: „Das Kind ist der Schützling des Gottes" oder „des (Gottes) Ila". Offenbar handelt es sich aber auch hier um die allgemeine Gottesbezeichnung.

Die meisten Forscher halten אל für ein Biliterum und *elohīm* für eine Fortbildung desselben, jedoch scheinen mir die alten Formen *ili* und *ila*, ferner das in אלהים, אֱלוֹהַּ, aram. אֱלָהּ, fem. אלהתה (in den Papyrus von Assuan), syr. alāh, arab. ilah, südarab. אלה, fem. אלהת (Allāt ist wahrscheinlich aus Al-ilahat kontrahiert) auftretende ה eine sehr wichtige Instanz für die Ansetzung eines Stammes אלי, wofür im Hebräischen bekanntlich אלה geschrieben wird, zu sein. Bei den Safatenern findet sich sogar die Abkürzung לה. Allerdings möchte ich nicht auf die früher allgemein verbreitete, aber jetzt so ziemlich aufgegebene Ansicht Fleischers zurückkommen, der אֱלוֹהַּ und die entsprechenden Gottesbezeichnungen aus dem arabischen أَلِهَ = „ängstlich Zuflucht suchen", „schaudern" erklärte. Ebenso wenig möchte ich das hebräische אלה „(falsch) schwören", „fluchen" als Grundstamm ansehen, da dieses vielmehr mit Nöldeke[4] als Denominativum von אל zu erklären sein wird.

Das ה in diesen Gottesbezeichnungen ist zweifellos nicht bloß uralt, sondern es vertritt auch einen von Anfang an vorhandenen dritten Radikal. Das Verschwinden desselben erklärt sich bei Zugrundelegung einer Wurzel tertiae י, die bekanntlich sehr zur Verkürzung der Formen neigen, sehr leicht. Auf den Stamm אלי geht auch die Präposition אֶל zurück, deren Jod bei der Verbindung mit Suffixen wieder erscheint, während es sich bei dem arabischen إِلَى auch bei der alleinstehenden Präposition erhalten hat.

---

[1]) BE VI 1, 51. [2]) Ranke, PN IX; BE VI 1, Nr. 6 Z. 15. 27.
[3]) BE XX 1, 55 n. 4. [4]) ZDMG XL, 174.

Ich leite also אל von אלי ab und betrachte אלה und אלהים als Bildungen, die von der gleichen Wurzel ausgehen. Bei אֵל ist der dritte Radikal verschwunden, bei אלה und אלהים erscheint er als ה. Schon gegenüber dem altbabylonischen *ilum* (mit Mimation) zeigen die spätere Form *ilu* und hebräisches, aramäisches und arabisches אל eine gewisse Verkürzung. So mag aus einem zu supponierenden *iliu* einerseits *ili*, das gerade in der altbabylonischen Zeit, aber auch später besonders in den Eigennamen der Amarnabriefe (*Ili-milki* — אלימלך etc.) noch so häufig als allgemeine Gottesbezeichnung und zwar als Nominativ vorkommt, und *ēl*, aus der Form *ila*, die sich gleichfalls noch in Eigennamen findet, *ilāh* und אֱלוֹהַּ abzuleiten sein. *elohim* ist übrigens ein regelrechter Plural der qitl-Form *ili*, die im Hebräischen im Singular *ʾelī* lauten würde, während der Plural *ʾelāīm* — *ʾelāhīm* hieße.

Damit entgehen wir den Schwierigkeiten, die Nöldeke[1] gegen Nestles Theorie erhebt, der in אלהים eine analoge Form zu den im Syrischen, Hebräischen und Arabischen mit Einschiebung eines ה gebildeten Pluralen sieht[2], und אֱלוֹהַּ als nachträglich dazu entstandenen Singular auffaßt. Nöldeke erwidert dagegen mit Recht, אלהים „müßte schon im Ursemitischen von אל gebildet sein und schon da einen sekundären Singular *ilâh* (oder ähnlich) erzeugt haben, der dann im Hebräischen wieder ziemlich vergessen, im Aramäischen und Arabischen aber zur Herrschaft gelangt wäre“[3].

Wellhausen[4] und mit ihm Brockelmann[5] sehen schon in arabischem *ilāh*, hebräischem *ʾelōah* und syrischem *ʾallāhā* oder *ʾalāhā* den ursprünglichen Plural zu *ēl*, Zimmern[6] findet, das Fehlen einer diesen Bildungen entsprechenden Form im Assyrischen begünstige die Annahme, daß dies Plurale seien. Ein Beweis für den pluralischen Charakter dieser Formen läßt sich freilich nicht führen, vielmehr werden diese Gottesbezeichnungen stets singularisch verwendet. Immerhin aber spricht die Meinung, daß *ilāh*, *ʾelōah* und *ʾallāhā* pluralische Fortbil-

[1]) SBA 1882, 1175—92.
[2]) Theol. Studien aus Württemberg 1882, 243ff., bes. 254f.
[3]) A. a. O. 1188. [4]) ZDMG LV, 699f.
[5]) Grundriß I, 334. [6]) KAT[3] 354.

dungen von אל seien, für die Annahme, daß auch für dieses ein Grundstamm אלה bezw. אלי zu postulieren ist.

Übrigens könnte auch phönizisches אלן (*alonim* im Poenulus des Plautus) auf einem dem babylonischen *ilāni* entsprechenden Plural beruhen.

Darin, daß die Präposition אֶל „zu, nach, hin" ein ursprüngliches Nomen mit der Bedeutung „Richtung" ist, möchte ich Delitzsch zustimmen, statt „Zuwendung" oder „Zielpunkt" würde ich aber lieber „Bereich" sagen. So erklärt sich die viel erörterte Redensart יֵשׁ לְאֵל יָדִי = „es steht in meiner Macht" ohne Schwierigkeit dahin: „es liegt in der Erreichbarkeit, im Bereiche, im Gebiete meiner Hand"; die Sache liegt so, daß meine Hand sie erreichen, darüber verfügen kann. Es mag hier beigefügt werden, daß sich auch das Pronomen demonstrativum „diese" אֵלֶּה (phön. אל, im Poenulus *ily*)[1] am besten bei der Annahme erklärt, daß es ursprünglich „Bereich" bedeutet. „Dieses" Haus ist das Haus des unmittelbaren Bereichs.

Mit der Bedeutung „Richtung", „Bereich", „Gebiet" ist aber derjenige, der die Richtung angibt, der Richter, Lenker, der Inhaber des Bereichs oder Gebiets, also der „Herr" desselben, der „Gebieter" gemeint. Es ist klar, daß sich mit dieser Bedeutung ohne weiteres auch die Bedeutung „Macht", „Gewalt" o. ä. verbinden konnte. Es darf noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich bei dieser Ableitung die Neigung zu Pluralbildungen (*'elohīm*, ev. auch *ilah*, *'elōah*, *alāhā*), die den Wörtern für „Herr" besonders anhaftet, leicht erklärt.

Die Theorie Lagardes, der *ēl* als Zweck und Ziel der menschlichen Wünsche und Bestrebungen erklärte, der neuerdings auch Lagrange den Vorzug gibt, allerdings indem er bemerkt, wenn man diese Idee zu metaphysisch finde, so könne man das Ziel ja im Sinne der Verehrung, des Schutzes, der Bitte auffassen[2], finde ich nicht begründet. Auch Hommel[3] glaubt, daß *ēl* ursprünglich „nichts anderes als ‚Ziel' oder noch genauer ‚Zuflucht', ‚Asyl' bedeute", Karge[4] scheint der Ab-

[1]) Sieh auch die arabischen Formen.
[2]) Études[2] 80s.
[3]) Die altorient. Denkmäler und das A. T. 12.
[4]) Bundesgedanke 150.

leitung Lagardes „Zweck und Ziel des menschlichen Strebens" zuzustimmen.

Die Vorstellung, daß der Inhaber des Bereichs, dessen Herr und Gebieter, auch dessen Schützer ist, den man verehrt, ist ja wohl von Anfang an auch mit dem Begriffe *ēl* verbunden worden, aber es ist nicht dessen eigentliche Bedeutung. Die angeführten Deutungen müssen wir demgemäß ablehnen.

Die bekannte Erklärung Delitzsch' „Zielpunkt des Auges" führt übrigens schließlich auch nicht allzu weit von unserer Deutung ab. Delitzsch selbst weist darauf hin[1], daß der Sonnengott in einem Hymnus als *digil irṣitim rapaštim*, als „Zielpunkt der weiten Erde" gefeiert werde[2], und meint, „die ältesten Semiten hätten das dort droben im Himmel wohnend gedachte, Himmel und Erde regierende ‚göttliche' Wesen *il*, *ēl* als das, wonach das Auge gerichtet ist", genannt. Im Assyrischen haben wir nun die Redensart *dagālu pānu* „jemand untertan, gehorsam sein"[3]; *ardāni dāgil pānia* „meine gehorsamen Knechte", *dāgil pān ilAšur* „Ašur untertan". Mit „dem Ziel der Augen" könnte sich also auch die Vorstellung verbinden, daß man sich nach diesem Ziel zu richten hat, daß von dort aus die Herrschaft ausgeübt wird.

Daß die Benennung „Führer", „Lenker" in erster Linie für Sonne und Mond und die Zeit und Leben beherrschenden Gestirne paßt, bedarf keiner Darlegung.

Aus der allgemeinen Bedeutung von *ēl* = Herr, Gebieter, Führer, Lenker, die wir oben als die wahrscheinlichste festgestellt haben, bestätigt sich

1. daß dieser Name das eigentümliche methaphysische Wesen der Gottheit nicht speziell ausdrückt, demgemäß an sich gar nicht ausschließliche Bezeichnung der Gottheit zu sein braucht, wie wir ihn ja in der Tat auch auf menschliche Wesen angewendet finden. Es hätte gerade so gut der Name *baʿal-bēl* oder *melech* Gottesname werden können. Erst durch den

---

[1]) Babel und Bibel I (17.—20. Tausend) 71 f.
[2]) IV R 19 Nr. 2, 51—54 (vgl. die Übersetzung oben 35).
[3]) Beispiele s. Del., HWB 210.

Gebrauch des Wortes *ēl* für eine bestimmte Kategorie von Wesen wurde *ēl* spezielle Bezeichnung für diese.

2. daß die Vorstellung von einem ursemitischen *Ilu-Ēl*, einem Gotte κατ' ἐξοχ., in welchem die Gottesidee schlechtweg verkörpert gewesen wäre, die wirkliche Entwicklung umkehrt und die alttestamentliche Auffassung, nach der אל der Gott Israels, Jahwe, und schließlich „Gott" schlechthin ist, in die alte Zeit hinaufträgt. Über die urzeitlichen Gottesvorstellungen der Menschheit geben uns die Denkmäler natürlich keinen Aufschluß.

3. daß da, wo der Name *ēl* als besonderer Gottesname neben anderen Göttern vorkommt wie bei den Aramäern, Phöniziern und Südarabern, er nicht Erinnerung an den ursprünglich einen *ēl*, sondern eine Bezeichnung wie *baʿal* und *melech* ist. „Der Gott" schlechthin ist *ēl* erst unter der Voraussetzung der monotheistischen Gottesidee.

V. Kapitel.

Die Gottesnamen Jahwe, Jahwe Ṣebaōth, Ēl ʿEljōn und Ēl Šaddaj.

1. Jahwe.

a) Die Erklärung des Namens Jahwe im A. T.

Noch mehr als *ēl* und *ʾelohīm* ist der Name Jahwe von grundlegender Bedeutung für die alttestamentliche Religionsauffassung. Wir sollten ihn eigentlich im Zusammenhang mit der Religionsstiftung des Moses behandeln, allein das würde einen längeren Exkurs erfordern, während er sich hier naturgemäß an *ēl* und *ʾelohīm* angliedert und zugleich als eine Art Kompendium der alttestamentlichen Theologie zu den bisher genannten Gottesbezeichnungen hinzutritt. Außerdem zeigt sich gerade bei diesem Namen, wie Israels Religion einerseits

dem Boden der altorientalischen Kultur entsproßt, anderseits aber doch auch ihre sich scharf abhebende Eigenart besitzt.

In der Erzählung Ex. 3, 14 wird der Name Jahwe mit dem Verbum חיה „sein" verknüpft. יהוה wird erläutert durch „ich bin, der ich bin". „Ich bin" hat mich zu euch gesandt, soll Moses zu den Israeliten sagen. Der Name Jahwe bedeutet dementsprechend: „er ist". Wenn Jahwe selbst spricht, so geschieht das naturgemäß in der ersten Person. Er kann von sich selbst nicht יהוה „er ist", sondern muß אֶהְיֶה „ich bin" sagen.

Es ist nun zunächst die schwierige Frage zu beantworten, wie diese Namenserklärung zu verstehen sei. Methodisch falsch ist es, wenn man das Verständnis der Stelle dadurch erreichen will, daß man auf ähnlich lautende geheimnisvolle Namen in anderen Religionen rekurriert; es ist vielmehr notwendig in erster Linie der genaue Zusammenhang zu prüfen, dann erst dürfen analoge Namen zum Vergleich herangezogen werden. Es ist ferner sehr zu beachten, daß es sich um eine Interpretation für einen bestimmten Zweck handelt, nicht um eine historisch-grammatische Deutung des Namens. Dieser selbst ist wohl künstliche Bildung, die an einen vorhandenen Namen anknüpft, der mit einer gewissen Änderung der Form auch einen neuen Inhalt bekommt.

Die biblische Erzählung will die Einführung der Namens Jahwe im Zusammenhang mit dem Geschicke des Volkes erklären. Der zu Moses Redende ist „der Gott der Väter", „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Ex. 3, 13. 15), aber er ist nicht bloß deren Gott, der zugleich mit diesen untergegangen wäre oder bloß für diese Sorge getragen hätte, vielmehr er ist, der er ist, d. h. er ist immer derselbe, er ist der Gott auch der späteren Generationen. Wie er der Gott der Väter war, so ist er auch der Gott des in Ägypten schmachtenden Volkes. Der Satz: „ich bin, der ich bin" enthält also eine nachdrückliche Betonung des Seins Gottes im Sinne des beständigen Daseins und damit seiner beständigen Geneigtheit, für Israel zu wirken, wie er für die Väter gewirkt hat. Es liegt demgemäß in dem Namen eine Zusicherung des göttlichen Schutzes und Beistandes

für die Begründung des Volkes. Jahwe ist gegen Israel derselbe wie gegen Abraham, Isaak und Jakob, d. h. er erweist sich dem Volke gegenüber ebenso als helfender und rettender Gott. Wenn das Volk seine nationale Selbständigkeit erlangen will, dann braucht es vor allem einen starken, vertrauenswürdigen Gott als Helfer; dieser ist da in dem Gotte der Väter.

H. Spoer[1] möchte den Namen nach Analogie von יעקבאל, יוספאל und ähnlicher Namen als Verkürzung von יחואל erklären und im Sinne von „Gott wird mit uns sein" deuten[2]. Er beruft sich darauf, daß der Ausdruck „ich will mit dir oder mit euch sein" im A. T. öfter wiederkehrt. Unmittelbar vor der Mitteilung des Namens Jahwe an Moses heißt es כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ „denn ich will mit dir sein". Ähnlich Num. 14, 43; Dt. 31, 8. 23; Jos. 1, 5; 3, 7; 7, 12. Es scheint sogar, daß diese Stellen auf den Namen יהוה anspielen. Der Gedanke Hommels und Spoers ist durchaus entsprechend und ergibt sich aus dem „ich bin, der ich bin" unmittelbar. Allein er ist nicht direkt darin ausgesprochen. Wesentlich ist vielmehr, daß Jahwe für Israel gegenwärtig ist, wie er für die Väter gegenwärtig war. Ein Name יהיהאל ist bisher nicht nachweisbar.

Hos. 1, 9 ist eine Art Kommentar zu Ex. 3, 14[3]: „ihr sollt nicht mein Volk sein — und ich werde nicht für euch sein" (וְאָנֹכִי לֹא־אֶהְיֶה לָכֶם). Der antithetische Parallelismus ist hier klar und scharf: „ihr nicht mein Volk — ich nicht אהיה für euch". Die erste Person ist hier wie Ex. 3, 14 vom Standpunkte des Sprechenden aus gebraucht. Die Lesart „und ich nicht euer Gott" (ולא אלהיכם) ist erleichternde Korrektur, die aus mangelndem Verständnis des ursprünglichen Textes entstanden ist.

Auch die starke Betonung des Namens Jahwe Hos. 12, 6 („Jahwe, der Gott der Heerscharen, Jahwe ist sein Name"); 12, 10; 13, 4 („Ich bin Jahwe, dein Gott von Ägyptenland") scheint auf die Deutung des Namens Ex. 3, 14 zurückzuweisen[4].

---

[1]) AJSL XVIII, 32 f.

[2]) So auch Hommel, ET X, 48, der als Vertreter derselben Deutung G. H. Skipwith anführt.

[3]) Vgl. van Hoonacker, Les douzes petits prophètes zur Stelle.

[4]) Vgl. E. Nestle, Die israelitischen Eigennamen, Haarlem 1876, 99 f.

Wenn Jahwe da ist für sein Volk, so bietet sein Name eine Garantie für seinen unentwegten Heilswillen, für seine Treue gegen das Volk. In diesem Sinne scheinen verschiedene Stellen, die Jahwes Bundestreue versichern, auf die Ex. 3, 14 gegebene Deutung seines Namens zurückzuweisen Dt. 7, 9; Mal. 3, 6: „Ich, Jahwe, bin kein anderer geworden"; Jes. 26, 4: „Vertraut auf Jahwe immerdar! denn Jahwe ist ein ewiger Fels".

Das so oft bei Ezechiel und auch sonst im A. T., z. B. Ps. 46, 11, sich findende „und ihr sollt erfahren, daß ich Jahwe bin", d. h. daß ich da bin und mich für mein Volk wirksam erweise, hat einerseits drohende Bedeutung: Aus der Strafe soll das Volk seinen heiligen Bundesgott erkennen z. B. 6, 13; 7, 27; 11, 10; 12, 16 usw., anderseits aber auch verheißende, insofern das Volk, das als solches im Exil vernichtet war und das Vertrauen auf die Macht seines Gottes zu verlieren drohte, der Versicherung des unwandelbaren Beistandes Jahwes bedurfte. Ezechiel schließt sich in seiner Auffassung des Namens יהוה also engstens an Ex. 3, 14 an. Ez. 37, 13f. wird zweimal nacheinander als Ziel der Wiedererweckung des Volkes in Aussicht gestellt: „und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin". 34, 30 hat der masoretische Text: „daß ich Jahwe, ihr Gott, mit ihnen bin", LXX und Pešitta lesen aber dieses אִתָּם nicht, das als Glosse auszuscheiden ist. Daß mit אהיה 14, 11; 34, 24 („und ich will ihr Gott sein") ein Hinweis auf Ex. 3, 14 ausgedrückt sein soll, ist nicht unwahrscheinlich, obwohl die Form hier nicht gepreßt werden darf. 37, 27 finden wir in demselben Sinne: „ich werde ihnen zum Gotte sein (והייתי), und sie sollen mir zum Volke sein, auf daß die Völker erkennen, daß ich Jahwe bin". Jedenfalls ist Ezechiel von der mit dem Namen Jahwe verbundenen Idee der wirksamen Gegenwart des Bundesgottes ganz durchdrungen.

Das bloße „Sein" eines Gottes im Sinne seiner Existenz genügt nach der Anschauung des Alten Orients nicht, um zur Anerkennung und Verehrung des Gottes zu verpflichten, der Gott muß sich dem Menschen auch als der ihm speziell zugehörende und für ihn wirkende kundtun. Was braucht man sich um fremde, ferne Götter, die man nicht kennt, die ihr

Interesse für uns nicht zeigen, die sich nicht als helfende und schützende Mächte für uns erweisen, zu kümmern? Das A. T. hat daher den Ausdruck: „Gott suchen" und „Gott finden". In der Not sucht Israel Gott und findet ihn, d. h. er gibt sich ihm als gegenwärtige, für das Volk interessierte Macht zu erkennen, vgl. Dt. 4, 29. Nach Hos. 12, 5 findet Jakob den Mal'ach Jahwe in Bēthēl. Jes. 55, 6 ist „sich finden lassen" parallel zu „nahe sein", um die Offenbarung des Heilswillens Jahwes zu bezeichnen. Vgl. ferner Ps. 9, 11; 32, 6.

Von dieser Vorstellung aus, daß Gott bei seinen Verehrern gegenwärtig ist, indem er ihnen zur Seite steht, erklärt sich auch die Frage an den Gottverlassenen Ps. 42, 4: „Wo ist dein Gott"? Der Gott soll sich durch seine Hilfe als gegenwärtige Macht erweisen.

Bei Deuterojesajas, dessen Gottesvorstellung sich über die nationalen Schranken zur universalistischen Denkweise erhebt, erlangt auch der Name Jahwe eine über das Nationale hinausragende, allgemeine Bedeutung.

Jes. 41, 4 ist auf den Namen Jahwe angespielt, wobei dieser als Umschreibung des Begriffs der Ewigkeit gefaßt ist, während Ex. 3, 14 in erster Linie die lebendige, hilfreiche Gegenwart des Gottes für sein Volk betont wird. Die Ewigkeit ist ja eine aus jener Stelle sich nahe legende Folgerung, insofern Jahwe den früheren und späteren Generationen gegenwärtig ist, allein zunächst ist die Versicherung seiner wirksamen Gegenwart beabsichtigt. Ein Hinweis auf den Namen darf wohl auch gefunden werden in Jes. 43, 10 f.: „Vor mir ward kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein (לֹא יִהְיֶה). Ich, ich bin Jahwe; . ." Hier ist mit der Ewigkeit zugleich die Einzigkeit Jahwes hervorgehoben. Dieser Gedanke kehrt auch sonst mehrfach in diesem Teile des Jesajas wieder; 44, 6: „ich bin der erste, und ich bin der letzte, und außer mir gibts keinen Gott", vgl. 48, 12.

Deuterojesajas als Zwischenglied ebnet den Weg zum Verständnis der Übersetzung der LXX zu Ex. 3, 14: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς* „Ich bin der Seiende" — „der Seiende hat mich zu euch gesandt". Die neutestamentliche Wendung: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Apok. 1, 4

bringt den Gedanken der Ewigkeit durch das dreifache Zeitmaß zum Ausdruck.

In die griechische Übersetzung des Namens Jahwe liest man leicht den Gedanken des absoluten Seins hinein und findet so in dem Namen Jahwe einen philosophischen Begriff, der dem Urtext fremd ist. Die Umkleidung des Gedankens in das griechische Gewand modifiziert die ursprüngliche Vorstellung, wie man in der Tat den Ex. 3, 14 ausgesprochenen Gedanken nur schwer in eine andere Sprache übertragen kann, ohne daß der Gedanke leidet. Eine philosophische Deduktion wie das absolute Sein Gottes, die sog. Aseität, lag dem Befreier Israels aus der ägyptischen Knechtschaft vollkommen fern und wäre auch für das Volk etwas Unfaßliches und jedenfalls nicht geeignet gewesen, es zu großen Entschlüssen anzuspornen. Wenn aber Moses vor das Volk tritt und sagt: „der Gott unserer Väter ist da, um auch unser Gott zu sein, auf, laßt uns ausziehen, um unter ihm ein selbständiges Volk zu sein", so entsprach das sowohl der im Buche Exodus vorausgesetzten Situation wie dem Denken des Alten Orients.

Man darf es wohl als die übereinstimmende Überzeugung der meisten neueren Erklärer bezeichnen, daß die alexandrinische Übersetzung in den biblischen Bericht einen zwar philosophisch vertieften, aber dem Zusammenhang fern liegenden Gedanken einträgt. Ich wundere mich deshalb, daß Karge[1] diese die geschichtliche Situation nicht berücksichtigende Auffassung wieder vertritt, wenn er sagt: „Gott hat keinen Namen, mit dem er ohne Mißdeutung seiner Natur genannt werden könnte. Die einzige sein ganzes Wesen zusammenfassende Bezeichnung ist diejenige, welche ihn als den absolut Seienden den anderen Göttern als den Nichtseienden gegenüberstellt. . . . Unter diesem Gesichtspunkte soll der früher schon bekannte Name von nun an als einzige Benennung des Bundesgottes dienen". Von all dem ist doch eigentlich in dem Berichte des Buches Exodus nicht die Rede; daß Gott „keinen Namen hat, mit dem er ohne Mißdeutung seiner Natur genannt werden könnte", wird nirgends behauptet, daß Jahwe die sein ganzes Wesen zusammen-

[1]) Bundesgedanke 154.

fassende Bezeichnung als des absolut Seienden sei oder daß dies die einzige Benennung des Bundesgottes sein solle, ist ebenfalls nicht im Texte enthalten. Der Gegensatz zu den Götzen als den Nichtsen, der in den späteren Büchern so sehr betont wird, hat sich wohl im Anschluß an die Vorstellung von Jahwe als dem wirklich Seienden unter Umgestaltung von *ēlīm* „Götter" zu *'elīlīm* Nichtse gebildet. Dabei ist an den Stamm אלל „nichtig, schwach sein" gedacht. Ex. 3, 14 aber liegt dieser Gegensatz noch nicht vor.

In wie verschiedener Weise vom „Sein" Gottes gesprochen werden kann, ersieht man aus den bereits oben (S. 160) behandelten babylonischen Eigennamen, welche die Existenz Gottes im allgemeinen Sinne versichern. Die altbabylonischen Namen *Bāši-ilu* und *Ibašši-ilu* = „es existiert Gott" und das assyrische *Ibašši-ilāni* wollen sagen, daß Götter da sind, die die Welt regieren[1]. Im Gegensatz zu der Überzeugung, daß Gott existiert, spricht der Gottlose und der Tor: „Es gibt keinen Gott" Ps. 10, 4; 14, 1; 53, 2. Auch hier handelt es sich nicht um die Leugnung Gottes in der Theorie, sondern in der praktischen Betätigung. Der Gegensatz liegt hier in dem Vorhandensein, hebr. יֵשׁ, und dem Nichtvorhandensein, hebr. אֵין. יש אלהים „es existiert Gott", אין א״ „es gibt keinen Gott" — nach der frivolen Handlungsweise des Gottlosen zu urteilen[2].

Man hat auch die von Plutarch[3] überlieferte Inschrift am Isistempel zu Sais zu dem alttestamentlichen Gottesnamen in Parallele setzen wollen. Die Inschrift lautet: *Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.* Mit dem Ex. 3, 14 ausgesprochenen Gedanken hat sie gar nichts zu tun, sondern sie bezeichnet die unter der Hülle der äußeren Dinge, dem Kleide der Gottheit, sich verbergende Weltseele als etwas Unfaßbares. Sie beruht auf einer dem A. T. fremden pantheistisch-philosophischen

---

[1]) Tallquist, Namenbuch XXXV Anm. 2.

[2]) Weitere Namenbildungen mit *bašū* „sein" und speziellen Göttern namen s. oben 160.

[3]) De Iside et Osiride c. 9 C (Plutarchi Chaer. Moralia rec. G. N. Bernardakis II, 479).

Weltauffassung, die wir bereits oben[1] näher gekennzeichnet haben. Die eine universelle Gottheit, das All, erscheint in vielen Formen und Entwicklungsphasen und hat demgemäß viele Namen, aber keinen, der ihr Wesen erschöpfend bezeichnet.

P. Haupt[2] greift neuerdings auf die von Lagarde, Schrader, Kuenen, Tiele u. a. vertretene hiphʿilische Deutung von Jahwe zurück. Er hält Jahwe „für die spätere (priesterliche) Form des edomitischen Gottes, der ursprünglich Esau hieß". Esau aber bedeutet nach Haupt „Macher, englisch Maker", während Jahwe = „Insdaseinrufer" ein vergeistigterer Name für Esau sein soll. אהיה אשר אהיה wird von Haupt gleichfalls kausativ gewendet und mag nach ihm gelautet haben: „*ahwê ăšĕr ihwê* oder *ahjê ăšĕr ihjê*" „ich rufe ins Dasein, was da ist".

Auch hier ist der Zusammenhang vollständig außer acht gelassen. Eine unabhängig von Ex. 3, 14 gegebene Etymologie von Jahwe kann ja wissenschaftlich durchaus richtig sein, da die dortige eben eine bloß ad hoc vorgenommene Deutung nach Art der zahlreichen im A. T. vorkommenden Etymologien ist, die ja oft mehr Wortspiele sind, aber auf grammatische Richtigkeit nicht Anspruch erheben. Allein die wissenschaftliche Etymologie darf doch nicht diese ad hoc gemachte Deutung nach ihrem Ergebnis umgestalten. Ex. 3, 14 ist der Name Jahwe mit היה „sein" verknüpft, um einen bestimmten Gedanken darzustellen und einzuprägen, allein es kommt dabei zunächst gar nicht darauf an, daß diese Etymologie auch grammatisch einwandfrei ist. Daß יהוה auf eine Wurzel חוה und nicht היה zurückgeht, ist für ihren Zweck nebensächlich.

Die Ansicht Haupts, daß Esau ursprünglich der Gott der Edomiter war, der später zum Stammesheros gemacht wurde, ebenso wie Abraham ursprünglich der Gott von Hebron, Isaak der Gott von Beerseba, Jakob der Gott von Bēthēl gewesen sei[3], widerspricht vollkommen dem, was wir aus dem A. T. wissen. Damit läßt sich nicht operieren.

W. R. Arnold[4], dem sich P. Volz[5] anschließt, versucht den

[1]) S. 148 f. [2]) OLZ XII, 163. 211 ff. [3]) A. a. O. 212.
[4]) The Divine Name Ex. 3, 14, JBL XXIV (1905) 107—165, bes. 162.
[5]) Mose 98.

ausführlichen Nachweis, daß Ex. 3, 14a אהיה אשר אהיה eine Interpolation sei, die das אהיה der zweiten Vershälfte erklären will. Dieses zweite אהיה steht nach ihm an Stelle eines ursprünglichen יהוה, das in diesem einzigen Falle nicht durch אֲדֹנָי ersetzt werden konnte, weil es sich ja um die ausdrückliche Nennung des Namens handelte. יהוה durfte man aber nicht aussprechen, und so half man sich damit, daß man statt יהוה wenigstens אהיה sagte. Darnach hätte der Vers ursprünglich gelautet: „Da sprach Gott zu Moses: so sollst du zu den Israeliten sagen: יהוה hat mich zu euch gesandt".

Die erste Person אהיה ergibt sich, wie schon bemerkt, daraus, daß Jahwe selbst spricht. Es handelt sich hier nicht um die Nennung des Namens יהוה, sondern um dessen Interpretation für einen bestimmten Zweck. Wenn Moses sagen konnte: „Jahwe hat mich gesandt", so konnte er ebensogut sagen: „Adonaj hat mich gesandt", denn die Anspielung auf den Inhalt des Namens, der eben in dem אהיה אשר אהיה auseinandergesetzt wird, um Moses und seinem Volke Zuversicht zu dem Namen יהוה zu geben, fällt dann vollständig weg. Aber gerade in dem Hinweis, daß Jahwe, der Gott der Väter, auch für Israel immerdar als Gott da ist, liegt die Pointe, die bei der Ausscheidung des א״א״א vollständig verloren geht. אהיה ist auch gar nicht ohne weiteres als zu יהוה gehörig erkennbar.

T. K. Cheyne[1] findet die geläufigen Erklärungen so wenig zufriedenstellend, daß er, wie er sagt, sein Glück „mit einer kühnen Textkritik" versucht. Er bekennt selbst, daß ihn „sein Resultat einigermaßen überrascht hat". Er sucht und findet in אהיה אשר אהיה einen verderbten Gottesnamen. Für אהיה liest er *Ašḫur* und für אשר *Aššur*. Ašḫur und Aššur sind gleichbedeutend, das letztere ist Glosse des ersteren, und das zweite אהיה d. h. Ašḫur ist Dittographie. Cheyne meint, Moses habe den Auftrag erhalten: „Sage zu den Söhnen Israels, Ašḫur hat mich zu euch gesandt". Ašḫur, der in Cheynes Buch eine sehr wichtige Rolle spielt, ist eine nordarabische Gottheit und ein anderer Name für Jeraḫmeel, und dieser ist Baal. Ein

[1]) The Two Religions of Israel, London 1911, 74.

Eingehen auf Cheynes Vorschläge erübrigt sich, da sie kaum Adepten finden werden.

b) Jahu und Jahwe.

Für das Verständnis des Namens Jahwe ist es zunächst von Wichtigkeit, daß wir das Verhältnis desselben zu der am Ende der alttestamentlichen Eigennamen so häufig gebrauchten Form יָהוּ richtig bestimmen. Die Form יָהּ, gleichfalls am Ende der Eigennamen, besonders der späteren Zeit, gebraucht, erklärt sich ohne Schwierigkeit aus Jāhū durch den Wegfall der Endung ū, der nicht ohne Analogien ist. Am Anfang der Eigennamen haben wir bekanntlich regelmäßig die Formen יְהוֹ und יוֹ. Für dieses יְהוֹ ist nicht eine besondere Form יָהוֹ anzusetzen, aus der *jehō* durch den Tonfortschritt entstanden wäre — denn warum hätte man denn *jāhō* bloß am Anfang der Eigennamen brauchen sollen? —, sondern *jāhū* war am Eingang der Eigennamen zu schwer, wie ja das Hebräische überhaupt das Tongewicht gegen das Ende des Wortes hin verschiebt, das *ā* der Grundform *jāhū*, das von dem folgenden *ū* nur durch den leichten Hauchlaut getrennt war, wurde daher mit diesem zu *ō* kontrahiert[1]. Die Kontraktion von *a* + *u* zu *ō* ist eine im Hebräischen gewöhnliche Erscheinung. Aus *jāhū* entstand weiter unter Elision des Hauchlautes durch Kontraktion von *a* und *u* die kürzere Form *jō* am Anfang der Eigennamen.

Es muß aber hier bemerkt werden, daß verschiedene spätere Schriftsteller[2] die Form *Ἰαώ* überliefern; man hat also damals auch יָהוּ gesprochen und gehört. Das auslautende *ō* ist wohl auf eine durch das vorausgehende *a* beeinflußte Aussprache des *u* zurückzuführen (ähnlich wie in *jehō* und *jō*), sodaß *Jāhō* eine aus *Jāhu* entwickelte sekundäre Bildung ist. Ein selbständiger Wert kommt der Form demnach nicht zu.

---

[1]) Vgl. F. Dietrich in ZAW III, 283 (Briefe F. Dietrichs an Frz. Delitzsch, von letzterem nach dem Tode Dietrichs veröffentlicht).

[2]) Theodoret, Quaest. in I Paral. c. 9; Graec. affect. cur. serm. 2 (MSG 80, 805 B; 83, 840); Epiphanius, Haer. 34, 20 (ed. G. Dindorf I, 246); Diodorus Siculus, Bibl. hist. 1, 94 (Dindorf I, 134s.).

Aber wie stehen Jahwe und Jāhū zueinander? Ist das letztere eine Verkürzung aus Jahwe, wie man gewöhnlich annimmt? Solange man nur die hebräischen Eigennamen zur Verfügung hatte, die nie den vollen Namen Jahwe enthalten, sondern nur die abgekürzten Formen, konnte man die Form *jāhū* auf die Tendenz, die längeren Formen durch Verkürzung mundgerechter zu machen, zurückführen, obwohl die ausschließliche Anwendung der Kurzformen doch einigermaßen auffallend blieb. Nachdem aber in den von Juden stammenden aramäischen Papyrus von Assuan[1] und Elephantine[2] der Name יהו mehrfach vorkommt, der wohl sicher als Jāhū oder Jāhō ausgesprochen wurde[3], ist es kaum mehr eine Frage, daß der Name *Jāhū* neben *Jahwe* selbständige Existenz hatte. Die bei den Ausgrabungen Sellins in Jericho gefundenen Krugstempel mit der Legende יהו oder יה, die nach dem Fundorte und der Fundschicht der nachexilisch-jüdischen Ansiedlung am

---

[1]) A. H. Sayce und A. E. Cowley, The Aramaic Papyri discovered at Assuan — Papyrus B 4. 6. 11; J 6.

[2]) Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, Berlin 1908, I, 6. 15. 24. 26. 27; II, 6. 23. Ders., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipz. 1911, 277 (Index). — Kleine Ausgabe von A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine.

[3]) Sachau (APO 9) zieht die Aussprache *Jāhō* vor, während H. Grimme, OLZ XV, für *Jáho* plädiert. Zwischen *Jāhū* und *Jāhō* ist kein eigentlicher Unterschied; denn das *o* entsteht unter dem Einfluß des *ā* der ersten Silbe unwillkürlich. Daher kann man wohl ebensogut *Jāhū* wie *Jāhō* sagen. Die Meinung Grimmes (a. a. O.), daß, wenn *Jáho* die Urform ist, der damit bezeichnete Gott „ursprünglich unhebräisch, ja unsemitisch gewesen sei", ist deshalb gegenstandslos.

Ungnad vertritt in der Einführung zu seiner kleinen Ausgabe der Papyrus (S. IIIf.) die Ansicht, daß der Unterschied zwischen יהוה des A. T. und יהו der Papyrusurkunden nur ein orthographischer sei, der bloß auf dem Fehlen der mater lectionis ה in den Papyrus beruhe. Er nimmt demgemäß für יהו die Aussprache *Jahwa* an. Nachdem aber die Aussprache *Jāhū* so vielfach in Eigennamen existiert und auch sonst mehrfach bezeugt ist, außerdem dreimal die Schreibung יהה in den Papyrus selbst vorkommt (Sayce-Cowley E 14, L 13, Sachau Taf. 30, 2 — an letzterer Stelle der Name יהה־אור „Jāhō ist Licht"), die ohne Zweifel auf *Jāhō* weist, darf man ruhig bei der Aussprache *Jāhō* oder *Jāhū* bleiben.

Nordabhang des Terrains von Jericho zuzurechnen sind[1], beweisen ebenfalls den selbständigen Gebrauch von Jāhu und Jah außerhalb der Eigennamen.

Der ausschließliche Gebrauch von Jāhu und Jah in den Eigennamen wie in den genannten Urkunden legt die Annahme nahe, daß diese beiden kürzeren Formen mehr dem populären Gebrauche dienten, während Jahwe die offizielle, in den Priester- und Prophetenkreisen, welche die alttestamentlichen Schriften teils verfaßt, teils redigiert haben, übliche Form darstellt. Damit erscheint Jahu als die ältere, Jahwe als die jüngere Gestalt des Namens. Friedr. Delitzsch hatte bereits i. J. 1881[2] hervorgehoben, daß nur Jāhu und Jah die populären Formen des alttestamentlichen Gottesnamens gewesen seien, worauf dann Fr. Philippi[3] entgegnete, daß „alle Propheten und sonstigen Gottesmänner des A. T. zum Volke stets von יהוה reden, daß Männer und Frauen aus dem Volke Israel stets יהוה im Munde führen, daß in der gewöhnlichen Schwurformel חי יהוה sich der volle Gottesname findet, daß die kürzere Form יָהּ außer in zusammengesetzten Eigennamen nur in poetischer und gehobener Rede vorkommt, daß die Moabiter in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. den Gott Israels nur als יהוה kennen". Dem Einwande gegenüber, daß man überall an die Stelle der ursprünglichen Formen das spätere Kunstprodukt יהוה gesetzt habe, beruft sich Philippi auf die Mesa-Inschrift. Allein auf der anderen Seite stehen die Papyrus von Assuan und Elephantine und die kanaanäischen Krugstempel. Wenn der Moabiterkönig die längere Form des Namens anwendet, so erklärt sich das vielleicht daraus, daß ihm die populäre Form nicht so geläufig war wie den Israeliten, ferner, daß es sich um eine feierliche Inschrift handelt, in der letztere weniger am Platze gewesen wäre.

Der mehr offizielle Charakter des Namens יהוה ist wohl auch ein geeigneter Erklärungsgrund für das spätere Verbot

---

[1]) Vgl. den Bericht Sellins MDOG Nr. 41 (Dez. 1909), 41 f. Es sind im Ganzen 10 *Jah-* und 3 *Jāhu*stempel gefunden.

[2]) In seinem Buche: „Wo lag das Paradies" 159.

[3]) Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XIV (1883), 176 f.

der Aussprache des Namens. Dieser war niemals populär und durfte schließlich überhaupt nicht mehr ausgesprochen werden. Ein geheimnisvolles Dunkel sollte den Namen für das profane Auge umhüllen. Übrigens dürfen wir uns den Unterschied der beiden Namensformen nicht so groß denken, wie ihn die Formen Jahwe und Jahu, abrupt nebeneinander gestellt, erscheinen lassen, die Grenzen dürften sogar ziemlich fließend gewesen sein. Man wird wohl יהו und יהוה so ähnlich gesprochen haben, daß das Volk, dem die Namen doch mehr durch das Ohr als durch die Schrift geläufig waren, einen Unterschied kaum herausfühlte[1]. Wie mannigfaltig derselbe Name in der Schrift wiedergegeben werden kann, ersehen wir daraus, daß sich neben אֲבִיָּהוּ und אֲבִיָּה auch אֲבִיָּם, neben אֲחִיָּהוּ und אֲחִיָּה auch אֲחִיָּם findet. Ohne Zweifel hat man die Formen mit *m* am Schluß, das bekanntlich mit dem halbvokalischen ו (*u̯*) wechselt, als *abijjawu* und *aḫijjawu* gesprochen. Aber auch die Formen mit ה am Ende hatten wohl einen kleinen Beiklang von *u*, sodaß sich in der Praxis der Unterschied zwischen *abijjahu* und *abijjah* auf ein sehr geringes Maß reduzierte. Diese Auffassung wird bestätigt durch die bei den amerikanischen Ausgrabungen in Samaria gefundenen Eigennamen, die statt (ו)יה am Ende regelmäßig יו schreiben. Dieses יו zeigt deutlich, daß auch mit dem hebräischen יה noch der leichte Beiklang eines *u* verbunden war, sodaß es fast wie *jahu* lautete. Der Hauchlaut wurde, wie יו ebenfalls zeigt, nicht stark gehört. Daß übrigens nicht *jō* zu sprechen ist[2], das sich im A. T. nur am Anfang findet[3], ergibt die Vergleichung mit der masoretischen Schreibung יָהּ.

ידעיו, das dem hebräischen יְדַעְיָהּ entspricht, wurde in Samaria sicherlich nicht *Jeda'jō*, sondern *Jeda'jau̯* (mit englischem

[1]) E. König, ZAW XVII, 172 erklärt die eine Form aus der andern durch die Annahme, daß der vokalische Auslaut von Jahwe im praktischen Gebrauch zum Teil verklungen sei; das *w* aber konnte sich als Semivokal nicht vokallos am Silbenanfang, der zugleich Wortende war, halten. So wurde aus *Jahw* von selbst *Jāhū*. Wenn ich auch nicht annehme, daß Jāhū aus Jahwe entstanden sei, so mag die grammatische Deduktion E. Königs doch die nahe Verwandtschaft der beiden Formen vor Augen führen.

[2]) So transskribiert G. Hölscher MNDPV 1911, 26.

[3]) אַחְיוֹ der masor. Überlieferung gehört nicht hierher.

w am Ende) ausgesprochen; ebenso שמריו entspechend hebräischem שְׁמַרְיָה *Šemarjaꭒ*. Auch das *Jō* am Anfang wurde sicherlich nicht mit reinem *ō* gesprochen, wie es nach der masoretischen Überlieferung scheint, sondern als *Jaꭒ*, also *Jaꭒjada'*, wie überhaupt das im Hebräischen aus *aꭒ* entstandene *ō* auch im Klange noch deutlich die Spuren dieser Kontraktion an sich getragen haben muß.

In den assyrischen historischen Texten wird ganz entsprechend dieser Schreibweise das hebräische יְהוֹ und יָהוֹ am Anfange und יָהּ und יָהוּ am Ende durch *jāu* wiedergegeben, wobei der Hauchlaut in der Schrift nicht ausgedrückt und *jaꭒ* nicht zu *jō* kontrahiert ist. Die Assyrer hörten also noch klar und deutlich *jaꭒ*, das die ganz naturgemäße Form ist: *Jauḫazi* = Aḥaz, eigentlich Jō'āḫāz oder Jehō'āhāz; *Ḫazaqijau* = Ḫizqijjāh und Ḫizqijjāhu. *Natanjau* = נְתַנְיָהוּ auf der Tafel von Gezer[1].

Wenn jede Schrift ein nicht ganz vollkommenes Bild der lebendigen Sprache gibt, um wieviel mehr mußte die erst nach Jahrhunderten, als das Hebräische längst eine tote Sprache war, zu der ohne Vokalzeichen überlieferten Schrift gefügte masoretische Vokalisation die Nuancen der lebendigen Sprache verwischen und vergröbern.

Daher muß man der auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhenden keilinschriftlichen Überlieferung solcher Namen, trotzdem auch sie unvollkommen ist, ausschlaggebende Autorität gegenüber der masoretischen Überlieferung zugestehen. Man hat sicher auch nicht *Nᵉthānjāhu*, sondern *Natanjāhu* (mit *a* unter dem ersten Konsonanten, nicht Šᵉwa) gesprochen.

Daß die Schrift ein und dasselbe Wort stärker nuanciert als die wirkliche Sprache, ersehen wir aus der keilinschriftlichen Wiedergabe des Gottesnamens יָהּ durch *jāma* am Ende der hebräischen Eigennamen aus der Zeit Artaxerxes I. und Darius II.[2]: *Aḫi-jāma* = אֲחִיָּהּ, *Gadaljāma* = גְּדַלְיָהּ, *Ḫananjāma*

[1]) Die Tafel stammt aus der Mitte des 7. Jahrhunderts und ist zweifellos in Gezer selbst geschrieben. Sie ist veröffentlicht und besprochen PEFQS, July 1905, p. 206—210.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung bei Hilprecht, BE IX, 27; KAT³ 466f.; Clay, BE X, 20f.

= חַנַנְיָהוּ usw. Es wurde offenbar *jāw* (*jau̯*) mit einem leichten Nachklang von a gesprochen, also *jawᵃ* (*jau̯ᵃ*). Die Assyrer und Babylonier brauchten in ihrer Schrift und wohl auch in der Aussprache einen vokalischen Auslaut. Die Theorie Clays[1], daß die babylonischen Schreiber in ihren Schulen gelehrt wurden, den vollständigen Namen der Gottheit zu schreiben, wenn er als zweites Element der Eigennamen erscheint, daß sie daher in diesem *jāma* den Namen des israelitischen Gottes sahen, wird wohl kaum das Richtige treffen und der auch von ihm als perfectly reasonable angeführten Auffassung, daß *jāma* als *jawa* mit leicht überhängendem Vokal gesprochen wurde, weichen müssen. Die Schreibung der samaritanischen Eigennamen mit יָ = *jau̯* ist wesentlich dieselbe, da *m* für *w* steht. Das Hebräische bringt in der unvokalisierten Schrift einen überhängenden Vokal nicht zum Ausdruck, sodaß יו auch יָנ = *jawa* gelautet haben könnte; dagegen kann die assyrische Silbenschrift auch *jawa* schreiben, wenn sie יָ *jaw* (*jau̯*) ausdrücken will.

Auch der Hauchlaut wird zuweilen in der Schrift stärker hervorgehoben als in der lebendigen Sprache; das ersieht man aus der keilinschriftlichen Schreibung *Jāḫū*, womit in der neubabylonischen Zeit das hebräische יְהוֹ im ersten Teil der Eigennamen wiedergegeben wird. Die Hebräer haben ohne Zweifel kein reines Šewa, sondern einen *a*-Laut gesprochen[2], aber sie sprachen auch kein ח, wie es nach der babylonischen Überlieferung scheinen möchte.

Die Frage, ob auch in dem *A-u* geschriebenen Gott in assyrischen Kontrakten aus Kannu[3] eine Form des Namens *Jau* vorliegt, wie S. Schiffer[4] nachzuweisen versuchte, der

[1]) Amurru 206.

[2]) Vgl. die obige Bemerkung zu *Natanjau* und beachte die Fälle, in welchen die LXX statt des masoretischen Šewa den *a*-Laut überliefert haben.

[3]) Veröffentl. v. Ungnad, VS Nr. 84—94, 98, 100.

[4]) Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme) [Beihefte zur OLZ I] Berl. 1907. Mit einer Vorbemerkung von F. E. Peiser, der auch einen in seinem Besitz befindlichen Kontrakt OLZ VIII, 130ff. veröffentlicht, übersetzt und besprochen hat, den er in Autographie bei

glaubte, daß die mit diesem Gottesnamen gebildeten Eigennamen deportierte Israeliten bezeichneten, ist wohl sicher im negativen Sinne zu beantworten. Das fehlende *j* glaubt Schiffer aus der Abneigung der Babylonier und Assyrer gegen die Schreibung des *j* am Wortanfang erklären zu sollen, sodaß *A-u* „eine assyrisierte Form von *Jau* — *Jahe̯u̯e*" wäre[1]. Allein es ist doch fraglich, ob *A-u* nicht ideographische Schreibung für *Abladdu* (Tallqvist, Ungnad) ist.

Die keilinschriftlichen Zeugnisse lassen es demgemäß als unzweifelhaft sicher erscheinen, daß wir neben יהוה im wesentlichen die Form *Jāhu* oder *Jau* haben. Daneben existieren *Jāho* und *Jāo* als sekundäre Formen, deren *ō* durch den Einfluß des *a* der ersten Silbe aus *u* getrübt ist. Die Aussprache des Tetragrammatons ist nun nach der uns von Theodoret übermittelten Überlieferung der Samaritaner[2] *Ἰαβέ*, Clemens von Alexandrien aber berichtet, daß es *Ἰαουε* lautete[3]. Zwischen *Ἰαβέ* und *Ἰαουε* besteht kein wesentlicher Unterschied; das halbvokalische ו (*w* oder *u̯*) konnte im Griechischen durch weich gesprochenes *β*, besser aber durch *ου* wiedergegeben werden. Die spätere babylonische Wiedergabe *jāma* oder *jawa*, die auf Jahwa weisen würde, muß freilich außer Betracht bleiben, weil sie bloß dem יָה entspricht. Es ist nun ganz wohl denkbar, daß Jahwe etwa zu Jah, aber höchst unwahrscheinlich, daß es zu Jāhū verkürzt wurde. Denn Jāhū ist gar keine Verkürzung, sondern es ist eine Variante zu Jahwe. Darum treffen wir auch beide Formen neben einander im Gebrauch.

Anderseits muß aber auch berücksichtigt werden, daß der Unterschied zwischen Jáhu und Jáhwe nicht sehr ins Ohr fällt, wenn man die erste Silbe nachdrücklich betont. Dann sind *u* und *we* nachklingende Silben, die keinen wesentlichen Unterschied der Namen bemerken lassen. Es scheint mir deshalb die natürlichste Annahme, daß der Name Jahwe nicht als

---

Schiffer S. IV mitteilt. — Vgl. auch A. H. Sayce, The assyrian God *Au*, PSBA XXVII, 111 f.

[1]) A. a. O. 25. [2]) Quaest. 15 in Exod. c. VII (MSG 80, 244).

[3]) Strom. V, 6 § 34, 5 (ed. O. Stählin, GCS, Clem. II, 348): *λέγεται δὲ* (sc. *τὸ τετράγραμμον ὄνομα*) *Ἰαουε, ὁ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος.*

etwas völlig Neues in die israelitische Religion eingeführt wurde, sondern daß ihm die ältere Form Jahu zu Grunde liegt, die mit einer leichten Umgestaltung der Form einen neuen, speziell für Israel bedeutungsvollen Inhalt bekam. Der Bundesgott wurde Jahwe statt Jahu genannt und dazu die bekannte Erklärung Ex. 3, 14 gefügt, die ja auch nicht vollständig zum Namen stimmt, insofern der Form Jahwe das Verbum הוה zugrunde liegt, während die Erklärung mit היה gegeben wird. Solchen Namensänderungen zur Begründung einer Entwicklungsphase begegnen wir wiederholt im A. und N. T. Man braucht sich bloß des Namens אַבְרָם zu erinnern, der bei der Berufung des Stammvaters des Volkes in אַבְרָהָם umgestaltet wurde, um ihn als „Vater der Menge" אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם zu bezeichnen. Hier gibt der zufällige Zusammenklang von *ham* im Namen und in *hāmōn* „Menge" den Anlaß zur Erklärung. Saraj wird in Sarah „Fürstin" umgeändert Gen. 17, 15, obwohl שָׂרַי wahrscheinlich dasselbe bedeutet wie שָׂרָה. Hosea, Sohn des Nūn, wird von Moses Josua genannt Num. 13, 16; הוֹשֵׁעַ und יְהוֹשֻׁעַ sind sich nicht bloß äußerlich ähnlich, sondern auch der Bedeutung nach wesentlich gleich. Denn הוֹשֵׁעַ ist Hypokoristikon, zu welchem „Gott" oder „Jahwe" zu ergänzen ist. Ähnlich ist im N. T. die Umwandlung von Saulus in Paulus, Simon in Kēpha (Petrus) zu erklären. Im ersten Falle liegt ein rein äußerer Anklang, im zweiten ein in der neuen Aufgabe des Petrus begründeter ganz neuer Name vor.

Ähnlich haben wir es uns auch bei der Begründung des Volkes Israel und seiner Religion zu denken: Der bereits vorhandene Name Jahu oder Jaho wurde in Jahwe umgestaltet und dazu eine speziell für Israel bedeutsame Interpretation gegeben. Nach Ex. 3, 13 (E) kennt Moses den Namen Jahwe vor der Offenbarung am Sinai noch nicht, nach Ex. 6, 2, das der Quelle P zugerechnet wird, hat Gott sich ihm zum erstenmal unter diesem Namen kundgegeben, während er sich den Vätern als Ēl Šaddaj offenbarte. Daneben berichtet aber auch eine Tradition, daß der Name nicht als etwas völlig Neues in Israel eingeführt wurde: Nach Gen. 4, 26 (J) fing bereits Enos an, den Namen Jahwes anzu-

rufen[1]. Wie man aber auch diese Stelle näherhin erklären möge, die Einführung des Namens in Israel durch Moses war etwas Neues.

Der Name der Mutter des Moses Jōchebed kann wohl nicht für das Vorhandensein des Namens Jahwe in Israel vor Moses ins Feld geführt werden. Wenn der etymologisch nicht recht klare Name in seinem ersten Teil den Namen Jahwe zu enthalten scheint, so ist er wohl zu Ehren Jahwes erst nachträglich umgestaltet worden[2]. Nach der Chronik gehören die Namen Abijjah, Aḥijjah, Bithjah der vormosaischen Zeit an. Schon Nestle bemerkt dazu[3]: „Wir werden aber gewiß nicht Unrecht tun, wenn wir dieselben bei unserer Frage nach dem Alter des Jahwenamens aus dem Spiel lassen".

c) Ist Jahwe ursprünglich eine babylonische Gottheit?

Damit sind wir bei der viel umstrittenen Frage nach der Herkunft Jahwes angelangt. Unzweifelhaft sicher ist, daß der Name mit der ihm Ex. 3, 14 gegebenen Deutung spezifisch israelitisch ist, sodaß er für das Volk Israel seinen besonderen Inhalt hat, mag er selbst nun in Israel vorher schon in irgend einer Form existiert haben oder auch von außen eingeführt sein. Die Form Jahwe ist neugebildet, um aus dem Anklang an das Verbum היה die Ex. 3, 14 gegebene Interpretation zu knüpfen. Es sei gleich hier bemerkt, daß ein solcher Vorgang nicht das Produkt volkstümlicher Entwicklung, sondern zielbewußter Reflexion einer führenden Persönlichkeit oder einer theologischen Schule ist. Damit ist aber auch klar, und das sei hier besonders betont, daß es der Eigenart der Religion Israels keinen Eintrag tut, wenn sich herausstellt, daß der Name auch außerhalb Israels zu finden ist. Die Aufregung darüber, daß der Name Jahwe bereits in der Ḥammurapizeit in Babylon vorhanden gewesen sei, war ganz und gar unbe-

---

[1]) Vgl. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen 76 (Die Schriften des A. T. in Auswahl. 1. Abt., 1. Bd., 1911).

[2]) Vgl. Spoer, AJSL XVIII, 27f.

[3]) Die isr. Eigennamen 72; vgl. Baudissin, Studien I, 230; Spoer AJSL XVIII, 27.

gründet. Wenn Moses den Namen Bēl aus Babel genommen und ihn mit einer besonderen Erklärung als Namen des israelitischen Volksgottes proklamiert hätte, so hätte seine Religionsstiftung trotzdem etwas Neues und Eigenartiges sein können. Die LXX übersetzen ja das Tetragrammaton in der Tat durch *Κύριος*.

Die früheren Versuche, den Namen Jahwe auf eine indoarische Wurzel zurückzuführen oder auch ihn von Ägypten abzuleiten, braucht man kaum mehr zu erwähnen[1]. Auch daß Phönizien das Heimatland Jahwes sei, wird niemand mehr ernstlich behaupten[2]. Dagegen wird die Theorie, die den Ursprung des Gottes Jahwe bei den Qenitern sucht[3], auch heute noch vertreten, obwohl der Satz Baudissins[4] auch heute noch vollständig zutrifft: „Dafür, daß יהוה . . . . . der Gottesname der Qeniter gewesen sei, fehlen die Beweise". Ebenso sagt W. H. Ward[5], daß wir keine Spur eines historischen oder epigraphischen Nachweises haben, daß die Qeniter oder irgend ein midianitischer Stamm Jahwe-Verehrer gewesen seien. Jahwe heißt überall im A. T. der Gott Israels, aber niemals der Gott der Qeniter. Was Marti für den qenitischen Ursprung geltend macht[6], daß nämlich die Qeniter das Jahwe-Zeichen getragen hätten, beruht auf einer höchst unsicheren Kombination[7]. Die Qeniter-Theorie war nur ein nach allen Seiten hin mangelhafter Notbehelf. Sollen die Qeniter vielleicht den Jahwismus aufgegeben haben, um ihn an die Israeliten abzutreten? Was wir von den Qenitern als Volksstamm wissen, ist so unsicher

---

[1]) Die ausführliche Aufzählung der verschiedenen Erklärungen s. bei H. Spoer, AJSL XVIII, 11 ff.

[2]) Vgl. F. X. Kortleitner, De Hebraeorum ante exsilium Babylonium Monotheismo. Oeniponte 1910, 78 s.

[3]) Als Vertreter dieser Theorie sind zu nennen C. P. Tiele, B. Stade, G. F. Moore, K. Budde, G. A. Barton. Das Nähere s. bei H. Spoer, AJSL XVIII, 23, note 53.

[4]) Studien zur semitischen Religionsgeschichte (1876) I, 227.

[5]) The origin of the worship of Jahwe, AJSL XXV, 3 (April 1909), 177.

[6]) Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit. Verhandlungen d. 49. Versammlung der Philologen und Schulmänner in Basel (1907), hrsg. von Dr. G. Rhyner, 171.

[7]) Gen. 4, 1 soll man statt אִישׁ את־יהוה lesen א״ אֹת י״.

und ungenügend, daß sich daraus gar keine Schlüsse ziehen lassen.

Die Entscheidung der Frage, ob der Name Jahwe babylonischer Herkunft sei, gestaltet sich deshalb besonders schwierig, weil *Ja* der einzige feste Bestandteil des Namens ist, während die zweite Silbe variiert. Außerdem besteht der Name aus den beiden Halbvokalen י und ו und den beiden ה; das erste vertritt den Hauchlaut, der in anderen Sprachen stärker oder schwächer oder gar nicht ausgedrückt wird, das ה am Schlusse des Gottesnamens zeigt bloß den Vokal an, stellt also auch keinen festen Bestand dar. Da Jahu im Babylonischen durch *Jau* und *Jawa* wiedergegeben wird, so müssen wir uns in erster Linie an diese Formen halten.

Zunächst muß konstatiert werden, daß in den Keilinschriften ein babylonischer Gott Jau außerhalb der Eigennamen nicht erwähnt wird. In den Eigennamen dagegen findet sich verschiedentlich das von uns postulierte *Jau*. Es fragt sich nur, ob es ein Gott ist.

Schon eine Enkelin Naram-Sin's, eine Leierspielerin des Sin, heißt *Līpuš-jaum*[1]. Ebenso wird ein *Ḫa-li-ja-um* in einem Kontrakte aus der Zeit Sumula-ilu's erwähnt[2]. Dann ist auf den Namen *Ja-ú-um-ilu* in einem Kontrakte der Ḥammurapizeit hinzuweisen, auf den bereits Delitzsch in seinem ersten Babel-Bibel-Vortrag Bezug nahm. Es fehlt jedoch in diesen Fällen vor *Jaum* das Gottesdeterminativ, deshalb ist hier nicht ohne weiteres anzunehmen, daß es einen Gottesnamen darstellt.

Das Element *ja-wi* und *ja-'-wi*, das gleichfalls in den westsemitischen Eigennamen der Ḥammurapizeit *Ja-wi-ilu* und *Ja-'-wi-ilu* erscheint, ist noch nicht sicher erklärt, jedenfalls aber ist es eine Verbalform[3]. Das geht aus dem Namen *Ja-wi-ìl Dagan*[4], dem genau *Jašmaḫ-ìl Dagan* entspricht, hervor.

---

[1]) Geschrieben *Li-pu-uš-i-a-um*, Durchlochte Platte B 6 (Th.-D. 166f.), vgl. Lagrange, RB IV (1907), 306.

[2]) CT VIII, 44, Bu. 2499, 7. 12.

[3]) Ranke, PN 114 übersetzt *Ja-p(w)i-ilu* ‚The god has spoken', dagegen verzichtet er 234 note 7 auf eine Erklärung.

[4]) Thureau-Dangin, LC 23, vgl. Ungnad, ZDMG LXV, 379.

Daß auch der zweite Teil von *Aširat-ja-wi*[1] keinen Gottesnamen enthält, ergibt sich gleichfalls aus der Verbindung mit *Aširat*, die doch wohl schwerlich *Jawi* gleichgesetzt werden soll.

Einen Gott *Jawum* glaubte man auf einer angeblich aus Kiš stammenden, der Zeit Rīm-Anum's (2. Hälfte des 3. Jahrtausends) angehörigen und in der Sammlung Pierpont Morgans aufbewahrten Tafel gefunden zu haben[2]. Da dieser *Jawum* mit Uraš wechselt, so stellte A. H. Sayce bereits die Gleichung auf: *Uraš* (IB) = *Jawum*, NIN.IB = *Jaūtum* = יהות, das Femininum zu *Jawum*[3]. Welche Perspektive, wenn Jahwe ursprünglich eine Göttin wäre! Es hat sich aber sehr bald herausgestellt, daß der angebliche „Gott" ein König von Kiš war. Gewöhnlich wird in dem betreffenden Texte ein Gott und ein König zusammen genannt: Marduk und Sumula-ilu, Nannar und Mananā, aber in acht Fällen Zamama und Jawum (*Ja-pi(we)-um*)[4]. Es handelt sich bei diesem Jaweum oder Jawum um einen Kurznamen, der schon aus einem Kontrakte der Zeit Sumula-ilu's bekannt war[5].

Aus den Amarnabriefen kennen wir die Namen *Ja-wi* 154, 8[6] und *Ja-ma* 230, 2. Für *Ja-wi* sucht H. Algyogi-Hirsch[7] die Lesung *Japi* als allein richtig nachzuweisen, indem er es als identisch mit dem ersten Teil des häufig vorkommenden *Ja-pa-Addi* betrachtet, von dem es nur durch den nicht seltenen Wechsel von *a* und *i* unterschieden sein soll. Die Lesung muß aber von der in den Amarnabriefen üblichen Aussprache des Zeichens PI ausgehen, die eben *wa*, *we* oder *wi* ist. Dagegen mag Algyogi-Hirsch recht haben, wenn er die Elemente *Japa* und *Japaḫ* in Japa-Addi und Japaḫ-Addi

[1]) VS VII, 157, 7.

[2]) Clay, Amurru 89. 203. Ebenso soll er nach Clay auf einer unpublizierten, im Besitze Professor Delitzsch' befindlichen Tafel aus der Zeit Sumu-abum's vorkommen. [3]) ET XXII, 41. 227.

[4]) Vgl. C. H. W. Johns, A new King of Kish (?), PSBA XXXII, 279 ff.; ferner die weiteren Artikel desselben Verfassers das. XXXIII, Heft 4; XXXIV, Heft 1.

[5]) CT VIII, 44, Bu. 2499, 8; Ranke PN 114.

[6]) Knudtz. transskribiert *Ja-wa*, was ebenfalls möglich ist.

[7]) „Über das angebliche Vorkommen des biblischen Gottesnamens יהוה in altbabylonischen Inschriften", ZAW XXXIII, 355 ff.

mit dem Namen יפיע in Zusammenhang bringt und unter Zugrundelegung der Wurzel יפע erklärt: „Hadad erstrahlt".

Auch aus dem Namen *Aḫijami* der Taʿannek-Tafel, nach dessen Auffindung man sogleich an das hebräische אֲחִיָּה erinnerte[1], läßt sich nicht auf einen Gottesnamen *jami*[2] oder *ja* schließen. Denn *mi* ist hervorhebende Partikel[3]. Die Silbe *ja* aber ist wohl nach Analogie der großen Menge der anderen mit der Endsilbe *ja* versehenen Personennamen zu erklären.

Über den Charakter dieses *ja* sind verschiedene Erklärungsversuche geäußert worden, sicher aber ist, daß es den Namen יהוה, den Pinches darin suchte[4], nicht darstellt. Die meiste Wahrscheinlichkeit darf wohl die Meinung für sich beanspruchen, die in *ja* ein postpositives Rufesuffix sieht[5]; ihr scheinen sich jetzt auch diejenigen zuzuneigen[6], die früher darin das Nominalsuffix der ersten Person sahen. In den Amarnabriefen begegnen uns die auf *ja* endigenden Eigennamen in beträchtlicher Zahl[7]. *ja* als hypokoristisches Affix wird

---

[1]) Hrozný, Denksch. d. Ak. d. Wiss. zu Wien L, 116. Auch S. Landersdorfer, BZ X, 33 f. möchte darin den Namen אחיה sehen und das zweite Element als Abkürzung von יהוה erklären.

[2]) Die Lesung *Jawi* ist wegen der Schreibung mit dem Zeichen *mi* unmöglich.

[3]) Vgl. Del., HWB 387a: *a-ḫi-mi* „o mein Bruder", *a-bi-mi* „o mein Vater", *ma-ri-mi* „o mein Kind".

[4]) PSBA XV, 13 ff.

[5]) M. Jäger, BA I, 470; Hilprecht, BE X p. XV; Clay, ibid. p. 16 f. Ausführlich behandelt die Frage Tallqvist, Namenbuch XXXI.

[6]) Ranke, der in seiner Dissertation über „die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie" 42 sowie PN 12 f. dieses *ja* im Anschluß an Delitzsch, Prolegomena 205 als Suffix der ersten Person erklärt hatte, bemerkt zu Tallquists Erklärung AJSL XXXIII, 359: this will stand as the best explanation. In der neuen Aufl. der Grammatik von Delitzsch ist der Abschnitt weggefallen. Vgl. 1. Aufl. § 74 S. 200f. und 2. Aufl. § 100 S. 206.

[7]) Addaia 254, 37; Akia 30, 3; Artamanja 201, 3; Arzawija 191, 2; 192, 4; 197, 33; Arzaja 62, 27; Bēia 292, 42; 294, 16. 24. 30; Biridija 242, 3; 243, 3; 244, 3; Buḫija 84, 40; 85, 31; Dumuia 254, 34; Ḫajā 101, 2; Ḫaia 112, 42. 48; Ḫāia 255, 8; (zu diesen Namen vgl. חרא, den Vater des Kalumu, das jedenfalls aus Ḫajani verkürzt ist); Ḫania 47, 23. 26; Ḫibija 178, 2; Jašuia 256, 18; Ildāja 175, 3; Labaja 250—54 u. ö.; Leia 162, 70; Maia 216, 13; 217, 22; Mija 75, 30; Pāluia 165, 9; Ruṣmania 241, 3; Šatija

besonders gern auch in den mitannischen und hetitischen Eigennamen gebraucht [1]. Es vertritt in diesen sehr häufig den Gottesnamen Tešub [2]. Als der Jahweglaube in Kanaan vorhanden war, konnte das *ja* der Eigennamen naturgemäß leicht mit diesem Gottesnamen in Verbindung gebracht werden, wie ja auch heutige Gelehrte, von den alttestamentlichen Namensformen beeinflußt, hier die verkürzte Form des Namens Jahwe sehen zu dürfen glaubten.

Es ist unzweifelhaft, daß auch eine ganze Reihe auf יָהּ endigender alttestamentlicher Eigennamen ursprünglich mit dem Gottesnamen יהוה nichts zu tun hat, dieser wurde vielmehr erst hineininterpretiert, als der Jahweglaube vorhanden war. M. Jastrow „möchte eine Identifizierung des babylonisch-assyrischen *ja* mit hebräischem יָהּ vorschlagen“ [3] und annehmen, „daß in vielen Fällen das Endelement יה (oder יהו) nur ein emphatisches Afformativ darstellt und nicht den Gottesnamen“ [4]. Mag es nun auch in manchem Einzelfalle zweifelhaft bleiben, ob der verkürzte Gottesname oder ein postpositives Afformativ vorliegt, sicher ist, daß Namen da sind, in denen sich dieses יה als Afformativ leicht erklärt, während die Annahme eines verkürzten Gottesnamens keinen entsprechenden Sinn gibt. Man denke nur an בַּקְבֻקְיָה, das „Flasche Jah's“ bedeuten würde [5].

Auch bei verschiedenen Gattungsnamen scheint in der masoretischen Überlieferung der Name Jahwe fälschlich hineininterpretiert zu sein, während in Wirklichkeit ebenfalls ein

---

187, 3; Taḫmaia 265, 9. 11; Tūia 162, 69; Widia 320–26; die Liste beabsichtigt keineswegs nach irgend einer Seite hin Vollständigkeit, läßt aber jedenfalls den umfassenden Gebrauch der Endung *ja* in den verschiedensten Namen erkennen.

[1]) Vgl. Ungnad, Untersuchungen zu den Urkunden aus Dilbat, BA VI, 10; Luckenbill, AJSL XXVI, 96 ff.

[2]) Beispiele bei Ungnad, a. a. O. [3]) JBL XIII, 101 ff.

[4]) JBL XIII, 108; ZAW XVI, 1.

[5]) Jastrow, a. a. O. 103; weitere ähnl. Beispiele 126. Jastrow beruft sich auch darauf (a. a. O. 114), daß Hieronymus in seinem Liber interpretationis hebraicorum nominum das יָהּ durchaus nicht immer mit dominus übersetzt, sondern in vielen Fällen als Suffix der 1. oder 3. Person betrachtet oder auf andere Weise wiedergibt. Möglich, daß er sich für seine Auffassung auf eine jüdische Überlieferung stützen konnte.

emphatisches Afformativ vorliegt[1]. מְרַחֲבָיָה „Weite Jahwes" = schrankenlose Weite Ps. 118, 5; מַאְפֵּלָיָה Jer. 2, 31 „Finsternis Jahwes" = tiefste Finsternis; ähnlich עֲלִילְיָה „Tat Jahwes" Jer. 32, 19; in שַׁלְהֶבְיָה „Flamme Jahwes" Ct 8, 6 fanden weder LXX noch Hieronymus einen Gottesnamen[2].

Die Beifügung „Gottes" oder „Jahwes" zur Bezeichnung des höchsten Grades ist allerdings als alttestamentliche Ausdrucksweise bekannt[3]. Gen. 23, 6: „ein Fürst Gottes bist du" d. h. ein ausgezeichneter, herrlicher Fürst, 1 Sam. 14, 15: „ein Gottesschrecken", 26, 12: „ein Jahweschlaf" im Sinn von: ein von Jahwe eigens gesandter, besonders tiefer Schlaf; vgl. ferner Ps. 36, 7 „Berge Gottes"; 68, 16 „Gottesberg"; 80, 11 „Zedern Gottes"; 104, 16. Allein gerade diese Ausdrucksweise mag dazu beigetragen haben, daß man auch in Nominibus mit der emphatischen Endung, wie sie oben angeführt wurden, einen durch die Anfügung Jah = Jahwe gebildeten Superlativ sah.

Wir können uns hier in eine Auseinandersetzung über den einzelnen Fall nicht einlassen, aber die Tatsache ist wohl nicht zu bestreiten, daß in verschiedenen Fällen sowohl bei Eigennamen wie bei Gattungsnamen das schließende יה im Sinne des Gottesnamens erklärt wurde, obwohl es ursprünglich kaum etwas mit diesem zu tun hatte.

Bei den auf *ja* endigenden geographischen Namen wird die Erklärung auch vom einzelnen Fall ausgehen müssen. Die Deutung von *Ba-ti-y-ā* der Palästinaliste Thutmosis III. als Bēth-ja „Haus des Jā" erscheint gewiß sehr einfach und einleuchtend, allein sie wäre doch viel sicherer, wenn der Jahweglaube in Palästina zur Zeit des Vorkommens des Namens nachgewiesen wäre. W. M. Müller[4] meint zwar, es sei „gegen die schon von Maspéro angeregte Idee, darin Bēth-jā mit dem Namen Jah = Jahweh zu sehen, jedenfalls bisher nichts weiter

[1]) Das Nähere zu diesen Bildungen s. bei Jastrow, ZAW XVI, 1 ff.

[2]) Jastrow, a. a. O. 6.

[3]) Vgl. M. Prat, RB Oct. 1901 und dagegen J. A. Kelso, AJSL XIX, 153 ff.

[4]) MVAG 1907, 1, 26. Vgl. Asien und Europa 312 f. Auch S. Landersdorfer, BZ X, 34 findet es sehr gut möglich, daß im zweiten Element dieses *Ba-ti-y-ā* der Name יה vorliegt.

vorgebracht worden als das subjektive Mißfallen all derer, in deren Theorien das Vorkommen des Namens Jahweh um 1500 v. Chr. nicht passen will", allein auch wenn man sich vollkommen frei weiß von solchen subjektiven Theorien, so muß dieses *ja* doch als etwas sehr Fragliches bezeichnet werden. Die Endung *ja* findet sich z. B. auch in dem Stadtnamen *alʾAmmia* der Amarnabriefe[1], in dem neubabylonischen *Upia*[2] oder in מֹרִיָּה Gen. 22, 2, wo der Text aber unsicher ist[3], oder *Alašia* Zypern. Und noch viele andere geographische Bezeichnungen endigen auf *ja*, allein es läßt sich für das Vorhandensein Jahwes aus solchen Namen nichts erschließen.

Die „scheinbaren Feminina zum Kosesuffix-*ja*"[4], die auf *jātu* endigenden Namen, haben natürlich ebenfalls nichts mit dem verkürzten Gottesnamen zu tun, sondern sind, wie es scheint, durch die Endung *atum* der westsemitischen Namen verursachte Weiterbildungen der Namen auf *ja*[5]. Daher ist auch aus dem in den Amarnabriefen vorkommenden Namen *Šalmajāti* für Pharao, als dessen Stadt Tyrus bezeichnet wird (155, 42. 50. 62), nichts zu entnehmen. Vielleicht darf man dazu vergleichen *Šulmia-ilūtum* und *Šulmijātu* BE XV, 50.

Neben die Namen auf *ja* und *jatum* dürfen wohl die Hypokoristika auf *jau* und *jaūtu* gestellt werden, bei denen die Anfügung der Nominativ-Endung *u* und der Plural- bzw. Abstrakt-Endung *ūtu* wohl aus dem Streben nach einer Angleichung an die entsprechenden Endungen der gewöhnlichen Nomina zu erklären ist[6]. Einige Beispiele mögen veranschaulichen, wie frei hier die babylonische Namenbildung vorging.

---

[1]) 73, 27; 74, 25; 81, 13; 88, 7.

[2]) Nebuk. 363; 366; 419; vgl. auch Jastrow, JBL XIII, 106, wo weiteres Material angegeben ist.

[3]) Vgl. dazu übrigens P. Haupt, ZAW XXIX, 283 Anm. 2.

[4]) Ranke, Diss. 45; PN 17.

[5]) Ranke, PN 17; in seiner Dissertation 45 hatte sie Ranke mit Hommel (Altisr. Überlief. 275) als Feminina Plur. erklärt. Lidzbarski, Eph. II, 19 vermutete „einen Zusammenhang zwischen diesen Formen und den arabischen Vokativen يا أَبَتِ, يا أُمَّتِ". Tallqvist, Namenbuch XXXIII verzichtet auf eine Erklärung.

[6]) Vgl. Delitzsch, Grammatik[2] 193.

Neben *Aḫija* tritt *Aḫujatum* und *Aḫijaūtu* (BE XIV, 39); neben *Abija* (BE XIV, 39) *Abijatum* (altbab.)[1] und *Abijaūti* (BE XIV, 39). Neben *Belijatum* haben wir *Belijaūtum* (BE XV, 28b), neben *Nūria* tritt *Nūrijaūti* (BE XIV, 49; XV, 38) und *Ṣillijaūtum*. Auch *Tukulti* (KU-*ti*)-*jaūti* (BE XIV, 54) mag erwähnt werden.

In diesen hypokoristischen Namen vertreten, wie man sieht, *jau* und *jaūtu* in der Regel den Gottesnamen am Ende. Merkwürdig ist nun, daß sich dieses *ja-u* auch am Anfang an Stelle des Gottesnamens findet: *Ja-ú-ba-ni*. Von hier aus sind dann durch Abwerfen des Verbums die eigentümlichen weiblichen Namen *Ja-a-tum*, *Ja-ú-tum*(*ta*), *Ja-a-ú-tum* (BE XIV, 55; XV, 47), ferner die männlichen Namensformen *Ja-ai-ú*, *Ja-mu*, *Ja-a-mu*, *Ja-a-u*, *Ja-u-a*, *Ja-u-tum* u. ä. BE XIV, 44; XV, 32 zu erklären.

Clay bemerkt zu *Jau-bāni*, daß *Jau* entweder eine Gottheit oder deren Substitut sein müsse[2]. Daß es nicht eine besondere Gottheit darstellt, ist unzweifelhaft; es hat auch nie das Gottesdeterminativ, aber es vertritt die Stelle der Gottheit. Aber es fragt sich, wie dieses Substitut zu erklären ist.

A. H. Sayce[3] ist der Meinung, daß *Jau* nicht bloß in der Ḫammurapi-Periode als westsemitische Gottheit in Babylonien nachgewiesen sei, er schließt vielmehr aus den obigen Namen, daß *Jau* auch während der Kassidenzeit fortwährend im Gebrauche war. *Jau-bāni* übersetzt er ohne weiteres durch ‚Jahu has created me'[4], *Jaua* setzt er Jehu gleich (vermutlich weil der israelitische Jehu im Assyrischen so geschrieben wird), *Jau-irṣitu* (es ist wohl der Name *Ja-u-ki* BE XIV, 44 gemeint) übersetzt er mit ‚Jahu is the Earth-goddess' usw. Das Femininum *Jaūtum* entspricht nach Sayce dem hebräischen יהוה. „Jautum, obwohl Femininum der Form nach(!), wird sowohl als maskuliner wie als femininer Name gebraucht und erklärt

[1]) Tallqvist, Namenbuch XXXIII sub h. [2]) BE XV, 32 note 2.
[3]) ET XIX, 424.
[4]) Auch S. Landersdorfer, BZ X, 29 übersetzt: „*Jaū* hat geschaffen". Er sieht gerade in diesem Namen sowie in *Arad-ja-ú* den Beweis für die Existenz des Gottesnamens Jahwe lange vor Moses.

so, wie יהוה, obwohl es Femininum der Form nach blieb, doch eine männliche Gottheit bezeichnen konnte".

Auch nach Marti[1] findet sich Jahwe nicht bloß in der Ḥammurapi-, sondern auch in der Kassidenzeit und zwar daneben die ganz entsprechende weibliche Gottheit *Ja-ut(um)*. Sowohl Sayce als Marti nehmen also hypokoristische Personennamen ohne Bedenken als Gottheitsnamen und kombinieren Namen, die schon formell vollständig auseinanderfallen (Jahwe und Jaūtum), abgesehen davon, daß sie ganz fremde Vorstellungskreise miteinander vermischen. So wird natürlich die Sache nicht erklärt, sondern verwirrt[2].

Wie verfehlt es ist, das in den Eigennamen sich so häufig findende *jau* unmittelbar als Gottesnamen zu betrachten oder mit einem solchen in Beziehung zu setzen, geht schon daraus hervor, daß dieses Wort von den Babyloniern selbst verschiedentlich in ganz anderem Sinne erklärt wird. Diese Erklärungen dürfen natürlich nicht übersehen werden.

Zunächst sei noch darauf hingewiesen, daß nach dem Syllabar S^a I 18—20 das Zeichen NI mit der Lesung *ni*, *z/ṣal* oder *ili* den Namen *jau* hat; *ilí* (NI.NI) ist bekanntlich häufige Schreibweise für „Gott" im allgemeinen. Allein dieses *jau* ist nur die vollere Aussprache für *i*, wie der Name des Zeichens auch heißt, und hat sicher zu *ilu* „Gott" keine sachliche Beziehung. Ebenso finden wir S^b I 19—21 das Zeichen *i* mit der Aussprache *i* = *na-a-du* „erhaben sein", *ia* mit der Aussprache *ia* = *ta-ni-it-tum* „Erhabenheit" und = *ka-ka-si-ga*. Dieses sumerische *ia* hat natürlich nichts mit dem gleichlautenden semitischen Worte zu tun.

In dem Vokabular Brit. Mus. 93035 Vs. 1b (= CT XII, 4) haben wir die Gleichung AN = *ia-'-u*, nach Z. 2 entspricht dasselbe Ideogramm dem Femininum zu *ja'u* d. i. *ia-a-ti*. Da AN das gewöhnliche Zeichen für Gott ist, so glaubt man in der ersten Überraschung wirklich die Gleichung *ja'u* = „Gott"

[1]) K. Marti, Verhandl. der 49. Vers. deutscher Philol. und Schulmänner in Basel 170—93.

[2]) Gegen Sayce und Marti wendet sich auch S. Daiches, ZA XXII, 133 ff. in sachkundigen Ausführungen.

und *jāti* = „Göttin" vor sich zu haben[1]. Da es sich aber bei den folgenden Gleichungen nicht um Gottesbezeichnungen handelt, so wird man sofort auch wieder zweifeln, ob in den vorausgehenden der Wert *ilu* von AN in Betracht kommt. Nach Z. 3 ist nämlich dasselbe Ideogramm AN = *ka-par ḫa-am-tu^{ki}; kapru* = Dorf, *ki* weist auf einen Ortsnamen hin, *ḫamtu* ist mir unbekannt. Nach Z. 4 bedeutet dasselbe Zeichen „hoch" von einer gewissen Rohrart, nach Z. 5 ist es = *antum ša še-im*. Diese letztere Gleichung findet sich auch II R 29, 71, wo AN mit der Glosse *eš-šu* ebenfalls = *antum ša šeim* „Spitze(?) vom Getreide" gesetzt wird; vorausgeht an jener Stelle AN (*a-nu*) = *šu-bu-ul-tum* „Ähre". Die folgende Zeile (II R) erklärt AN = *sisinnu*, das einen Teil der Dattelpalme bezeichnet. Wenn man hier auf einen Wert von AN schließen darf, so könnte etwa die häufig vorkommende Bedeutung „hoch" in Frage kommen.

In den weiter folgenden Zeilen (6ff.) des Vokabulars CT XII wird AN mit der Glosse *di-gi-ir* erklärt als *i-lum* (Gott), *il-tum* (Göttin), *be-lum* (Herr), *be-el-tum* (Herrin). Das weist aber darauf hin, daß das Zeichen im Vorausgehenden die Bedeutung „Gott" nicht hatte. Würde *ja'u* diese Bedeutung zukommen, so wäre es unter dieser Rubrik aufgeführt.

St. Langdon[2] hat zweifellos recht, wenn er zur Erklärung dieses AN = *ja'u* und *jāti* darauf hinweist, daß *minū* was? im Sumerischen *ana* heißt[3], das nichts anderes als *an* mit Verlängerungsvokal ist. Eine andere Schreibweise für *jau* ist *ajju* = wer? welcher? *aju* und *jau* kommen auch als Indefinitum vor: *ajumma*, *ajaumma* und *jaumma* irgend jemand, irgend einer[4].

jau und *jāti* sind noch mehrfach im Assyrischen erklärte Termini. Ausscheiden muß allerdings die Gleichung CT XVIII, 8, 18ab (= II R 29, 3), wo A. H. Sayce[5] ebenso wie an

---

[1]) V. Hazuka hat in einem tschechisch geschriebenen, daher mir nicht zugänglichen Artikel auf Grund dieser Gleichung erklärt, „Ja'u sei kein Personalname für einen bestimmten Gott, sondern ein Ausdruck des allgemeinen Gottesbegriffs überhaupt". Vgl. die Notiz BZ VI, 101.

[2]) ET XXII, 139. [3]) IV R 7, 22/23; 26a.

[4]) Vgl. Del., HWB 47; Assyr. Grammatik[2] § 86. [5]) ET XIX, 424.

der eben besprochenen Stelle CT XII, 4 den Namen *Jau* findet. Er glaubt, daß dort die Gottesnamen [*Bā*]*ru* und *Bīru* als Äquivalente zum Gotte *Jau* angegeben seien[1]. In Wirklichkeit läßt sich aus der Zeile nichts entnehmen, weil *ia-u* bloß den Schlußteil des Wortes bildet, dessen erster Teil weggebrochen ist. Was zu ergänzen sein mag, ist unsicher. Auf der Rs. derselben Tafel (CT XVIII, 8, 9) wird ein Wort *ši-ia-ú* erklärt, nach den Spuren kann auch Vs. Z. 18 so ergänzt werden. Dann aber hat die Stelle mit *jau* überhaupt nichts mehr zu tun.

Sc 271 ff. (IV R 63, 11 ff. a—c) finden wir folgende Gleichung, bei der allerdings gerade die entscheidenden Zeichen unsicher sind: KI = *ia*(?)[2]*-a-tum*,

a-na(?), *šub-tum*
a-ša-bu, ša-a
an-na, e-ma.

Darnach muß also *jāti* etwas bedeuten wie: „Ort" oder adverbiell: „wo", d. h. es ist wohl das Femininum des Fragewortes: *aju* oder *jau* = wo?[3] Merkwürdig ist, wie eng sich die erste Person des Personalpronomens und das lokale Fragewort berühren. *jau* bedeutet wer? welcher? und wo? Auch die Gleichheit des Ideogramms ist zu beachten. V R 23, 55 ist ME = *a-na-ku* „ich", dagegen Z. 57 dasselbe Ideogramm für *ia-nu* oder *ia-ú* wo? Reisner, Hymnen 106, 68/69 entspricht dem sumerischen *me-e* (E.-S.) im Babylonischen *ia-u*. Nach dem Ideogramm *me-e* wäre zu übersetzen: „Wo ist dein reines Wort?", die Antwort aber: „ein reines Netz, das über die Felder gespannt ist", fordert, daß man *jau* im Sinne von: welcher, was nehme. Vgl. ferner MA.RA = *jāti, jāši* und MA.DA = *jāši* bei Meißner, SAI 4861 und 4862. Aus der Tatsache, daß *jau* sowohl wo? als auch wer? welcher? bedeutet, ist zu erschließen, daß sich dem Babylonier beide Fragewörter zu einer gewissen Einheit verbanden (vgl. auch hebr. אשר ursprünglich = Ort *ašru*, ebenso wird die von *emu* Ort, Stätte

[1]) ET XXII, 226 ff. erklärt er, *ba'ulu* sei das amoritische Wort für „Fürst", andere Synonyma desselben seien *bīru*, [*bā*]*ru* und (AN) *Ja-u* ‚the god Jau' gewesen.

[2]) So nach der Lesung Straßmaiers. IV R und Delitzsch, AL[3] *ṣi*.

[3]) Del., HWB 47b.

abgeleitete Partikel *ema* als Relativum gebraucht[1]; dazu im Hebr. אַי wo?, dagegen אֲשֶׁר welcher?; englisch: where = wo?, dagegen who = wer?)

Bu. 89—4, 26, 165 Z. 9 (CT XI, 42) wird das Zeichen MU = *ia* und *ia-u* gesetzt. Z. 2 desselben Textes ist MU = *itti*, Z. 6 = *anāku*, Z. 7 = *bītum* und *ia-ši*, Z. 11 = *ša anāku*. Hier handelt es sich offenbar um das sumerische Pronomen suffixum der 1. Person *mu*, assyrisch *ja* und um die 1. Person des Pronomen separatum *anāku*, aber zu beachten ist die Verbindung dieses Pronomens mit den lokalen Bezeichnungen *itti* „mit" und *bītum* „Haus", die auch an die oben erwähnten Gleichungen aus Sc erinnern. Das Ideogramm MU = *šumu* „Name", das auch für *nišu* = Wesen, Existenz, Persönlichkeit, Geist gebraucht wird, weist darauf hin, daß auch *jau* ursprünglich etwas wie Wesen, Existenz o. ä. bedeutete.

Das Femininum von *jau* — *jāti* oder *jāši* ist bekanntlich ebenfalls Pronomen der 1. Person, besonders wenn diese mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird. Cod. Ḫammurapi Vs. I, 31 „der Gottesfürchtige, ich" *pāliḫ ilí jāti*, ebenso sagt Nabopolassar[2]: „der Gottesfürchtige, ich" (*pāliḫ ilē jāti*); ferner Cod. Ḫammurapi Rs. XXVI, 12: *kīma jāti* „wie ich". Beachte weiter den Ausdruck *šulmu jāši* „mei est valetudo", „mein ist Wohlbefinden" = „ich befinde mich wohl"[3]. Außerdem vgl. Steintafel Samsu-iluna's I, 16f. (KB III 1, 130); ferner auf der Bilinguis Samsuiluna's I, 23 *jāti* mit dem sumerischen Äquivalent *me-en-na*[4]; *Ma-ra* = *ia-a-ši* Delitzsch, AL[3] 135, 29/30[5]: „Was mich betrifft, so hat mich mein Vater Nannaru eingesetzt". Reisner Hymnen Nr. 56 Vs. 1—4 vgl. Rs. 53—56; 81—84: *Mannu išannananni jāti,*
mannu umaššalanni (*umaššalu jāti?*)
Wer ist mir gleich?
Wer ist mir ähnlich?

---

[1]) IV R 21* Nr. 1 (C) III, 12 (BA V, 347): *ema uṣammaru lukšud* „was immer ich beabsichtige, möge ich erreichen", vgl. auch Z. 20.

[2]) Kanalinschrift II, 3 (KB III 2, 6). [3]) Delitzsch, Grammatik[2] 140.

[4]) CT XXI, 47; King, Letters III, 200.

[5]) Derselbe Text Reisner, Hymnen Nr. 53 Rs. 29/30 (S. 98).

Dieses stark hervorhebende *jāti* muß ursprünglich auch etwas wie Wesen, Person o. ä. bedeuten.

Es mag hier auch daran erinnert werden, daß das hebräische Zeichen des Akkusativs את, aramäisch יָת, phönizisch אית, punisch *yth* „ohne Zweifel ursprünglich ein Substantiv war, welches Wesen, Substanz, Selbst bedeutete“ [1], wie in der Tat im Syrischen *jāthā*, dessen status constructus als Nota accusativi dient, = essentia, natura ist [2].

Die enge Beziehung zwischen den Fragepronomina wer? und wo? beruht sicher nicht bloß auf einem zufälligen, äußeren Gleichklang, sondern erklärt sich, wenn wir für *jau* als Grundbedeutung etwas wie: gegenwärtig, vorhanden, da sein annehmen, also einen Terminus, der gleichmäßig die Existenz und die örtliche Gegenwart ausdrückt. Etwas wie Wesen, Person muß das besitzanzeigende Pronomen der ersten Person auch bedeutet haben. Darauf weist sein Ideogramm MU = „Name“ hin, das gleichzeitig für *nišu* Wesen, Person, Existenz gebraucht wird. Der Name bezeichnet nach semitischer Auffassung, wie schon bemerkt, das Wesen. Der Übergang vom Nomen zum Pronomen ist ja im Semitischen gar nicht auffallend, wenn man sich nur an hebräisches נפש und לב zur Bezeichnung des Reflexivs und an assyrisches *ṣurru* „Herz“ [3] = „selbst“ erinnert. Wäre es nun nicht ganz wohl möglich, daß *Jaum-ilu* bedeutete: (irgend) einer (ist) Gott, indem man eben statt eines speziellen Gottesnamens dieses allgemeine Pronomen einsetzte? *Jau-bāni* = (irgend) einer (nämlich irgend ein Gott) ist Schöpfer, *Arad-jau* Diener (irgend) eines (Gottes). Wir haben gesehen, wie gern man statt eines besonderen Gottesnamens schon in den ältesten Zeiten das allgemeine *ilu* in Eigennamen gebrauchte; in den mit *jau* gebildeten Namen liegt ein ähnlicher Fall vor. Es ist wahrscheinlich, daß man auch am Schlusse dieses verallgemeinernde Pronomen *ja*, *jau*, *jaūtu* statt des Gottesnamens einsetzte.

Wenn nun *ja*, *jau* in den Eigennamen für das semitische Ohr noch eine Bedeutung wie „Wesen“ oder „irgend einer“

[1]) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik § 117a Anm. 4.
[2]) Brockelmann, Lex. Syr. 150b.
[3]) Nach Jensen, KB VI 1, 320 = *zumru* „Körper“.

besaß, so ergibt dies eine geeignete Erklärung gerade für die Abkürzung. Es ist doch wohl nicht ohne Grund, daß die keilinschriftlich überlieferten hebräischen Namen mit *jau* (und *jāma*) regelmäßig kein Gottesdeterminativ vor sich haben, während dieses bei den babylonischen Gottesnamen regelmäßig nicht fehlt. Man sieht daraus, daß die Babylonier in dem hebräischen יהו der Eigennamen gar keinen Gottesnamen sahen, sondern dieses ihr Pronomen *jau*, das mit dem Suffix ihrer verkürzten Eigennamen, das so vielfach den Gottesnamen vertritt, wenigstens äußerlich sich deckt und wahrscheinlich auch hinsichtlich der Bedeutung verwandt ist.

jau findet sich nun in dem Namen des Fürsten des nordsyrischen Landes Ja'udi (יאדי) *Azrijāu* (geschrieben: *Az-ri-ia-a-u* und *Az-ri-a-*[*u*]) und *Izrijau* (geschrieben *Iz-ri-ia-u*)[1]. Wenn es nun auch auffällig ist, daß der Name Jahu in einem außerisraelitischen Fürstennamen vorkommt, so ist die Tatsache doch wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Ein Schluß auf den Ursprung des israelitischen Gottesnamens läßt sich jedoch aus einem im 8. Jahrhundert in einem Nachbargebiete Israels vereinzelt auftretenden Namen nicht ziehen, da derselbe möglicherweise israelitische Entlehnung ist. Wir haben ja gesehen, daß auch babylonische Gottesnamen vielfach außerhalb ihres speziellen Gebietes auftreten. Aber das Fehlen des Gottesdeterminativs läßt auch hier dem Zweifel Raum, ob der assyrische Schreiber in *jau* den Gottesnamen erkannte und nicht vielmehr das oben behandelte assyrisch-babylonische hypokoristische Affix darin sah. Damit würde sich aber bestätigen, daß der assyrische Schreiber einen Gott *Jau* nicht kannte.

Dagegen ist *Jau* in dem Namen *Jau-bi'di* von Hamath mit dem Gottesdeterminativ versehen[2], sodaß kein Zweifel obwalten kann, daß hier wirklich der Gott *Jau* gemeint ist. In Übereinstimmung mit der israelitischen Sitte der Namen-

[1]) Ann. Tiglatpil. IV., III R 9, 3. 4. 10. 23. 31; vgl. P. Rost, Die Keilschrifttexte Tiglatpilesars III., Leipzig 1893; die Stellen KAT[3] 465 Anm. 5; Ungnad, AOTB 113.

[2]) Sargon Nimrudinschrift Z. 8; Stele I, 53; Prunkinschrift 33: *ìl Ja-u-bi-'-di.*

gebung, die bekanntlich *ēl* häufig für *Jahu* eintreten läßt, einer Sitte, die in den anderen semitischen Religionen ihr Analogon hat, nur daß im Polytheismus die Beziehung für *ilu* unbestimmt bleibt, wechselt dieses *jau* mit *ilu*[1], sodaß derselbe Mann auch *Ilu-bi'di* genannt wird. *Jau-bi'di* war der Anführer der Empörung gegen Sargon. Wie er zu dem Gotte *Jau* in seinem Namen kommt, läßt sich nicht feststellen; man kann daraus wohl schließen, daß die Verehrung *Jau's* in Hamath nicht gänzlich unbekannt war. Die einfachste Erklärung wird sein, daß dieselbe von Israel aus dahin verpflanzt war.

Auch wenn die Notiz 2 Kön. 14, 28, daß Jerobeam Damaskus und Hamath an Israel zurückeroberte, nicht zutrifft[2], so ergibt sich doch aus Jes. 11, 11, daß es Israeliten in Hamath gab. Wenn auch von einer Deportation dahin nichts bekannt ist, so können sie nicht bloß als Sklaven, sondern auch durch Handelsverkehr oder Auswanderung dorthin gelangt sein. Der Name Jaubi'di gibt also zu weittragenden Folgerungen für die Heimat des Jahweglaubens keinen Anlaß.

H. Schneider[3] geht in seiner Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung weit über das aus dem überlieferten Material mit Sicherheit zu Erschließende hinaus, wenn er im ersten Teil des Stammes- und Landesnamens Ja'udi, wie der in der Kalumu-, der Hadad- und Panammu-Inschrift יאדי geschriebene Name keilinschriftlich lautet, den Gott Jau findet, ferner den Namen des nordsyrischen Ja'udi dem alttestamentlichen Jehuda, dessen erster Teil ebenfalls dem Namen Jahu entsprechen soll, gleichsetzt, und aus dieser angenommenen Gemeinsamkeit des Stammesnamens und der gemeinsamen Kenntnis des Gottes Jahu auf eine ursprüngliche Einheit beider Stämme schließt. Die Tatsache, daß sich unter den Göttern des Landes יאדי, die in den Sendschirli-Inschriften aufgezählt

---

[1]) Annalen 23 *I-lu-b[i-'-di]*; Cyl.-Inschr. 25 (I R 36, 25; KB II, 42f.) *I-lu-(ú)-bi-'-di*. Vgl. dazu den Namen בזדיה „um mich (= mein Schutz) ist Jah" bei Sayce-Cowley, Aram. Papyri J 18, Sachau, APO Nr. 21, 2.

[2]) Vgl. dazu P. Haupt, OLZ XI, 237, wo dieses Hamath als Galiläa erklärt wird.

[3]) Zwei Aufsätze 16f.

werden, Jahu nicht findet, sucht er daraus zu erklären, daß sich Ja'udi „wie alle abgespaltenen Unterstämme einen neuen Gott suchen mußte und seine himmlischen Beschützer im eroberten Lande fand; nur in dem Namen der Königsfamilie des neuen Stammes lebte der alte Stammgott weiter über die Zeit der Einwanderung in Nordsyrien hinaus, selbst noch nach einer Zeit der Spaltung, die einen Zweig der Königsfamilie nach Hamath geführt hatte". In Wirklichkeit wissen wir nichts von einer Abspaltung Ja'udi's von Juda; auch Kalumu, der am Schlusse seiner Inschrift die Spezialgötter der verschiedenen Herrscher von Ja'di nennt, erwähnt Jahu nicht. Der Grundsatz, daß „alle abgespaltenen Unterstämme sich einen neuen Gott suchen mußten", bedarf in jedem Falle der geschichtlichen Nachweise. Daß verschiedene Stämme die gleichen Gottheiten haben, berechtigt übrigens dazu, an der Allgemeingiltigkeit des Satzes zu zweifeln. Höchst sonderbar wäre es, wenn die Königsfamilie die Verehrung Jahu's weiter gepflegt hätte, während der Stamm andere Götter verehrte; im Gegenteil wird es regelmäßig so sein, daß für die offiziellen Landesgottheiten die Herrscherfamilie maßgebend ist. Die israelitischen Königsnamen sind mit Jahu zusammengesetzt, weil dieser der Gott des Landes ist, die Namen der assyrisch-babylonischen und anderer semitischer Könige enthalten gleichfalls die bekanntesten Gottheiten dieser Länder. Jaubi'di wird von Sargon als Usurpator und Hettiter bezeichnet, eine Verwandtschaft desselben mit der Königsfamilie von Jaudi (war das überhaupt nur eine?) läßt sich bei ihm nicht nachweisen.

Daß man aus den Namen keine zu weitgehenden Folgerungen auf den Kult einer Familie ziehen darf, ersieht man daraus, daß der bei Nehemia und in den Papyri von Elephantine erwähnte persische Statthalter Sanballaṭ resp. Sanaballaṭ = Sin-uballiṭ „Sin hat Leben gegeben" zwei Söhne hat, deren Namen mit Jah zusammengesetzt sind: Delājāh und Šelemjāh. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Sanaballaṭ wie andere mit Rücksicht auf die persische Herrschaft einen Namenswechsel vornahm[1].

[1]) Vgl. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden 37.

Wir haben ja auch im A. T. den Namen des bekannten Hettiters Urijjah und des Ammoniters Ṭōbijjah (keilinschriftl. *Ṭub-jāma* BE X, 65) Neh. 2, 10 u. ö., die beide nach der masoretischen Schreibung mit dem Namen Jahwe zusammengesetzt sind. Es ist jedoch nicht unmöglich, daß das auslautende *jah* ursprünglich hypokoristisches Affix war, da ja, wie oben ausgeführt, gerade zahlreiche hettitische Namen mit diesem Affix versehen sind.

Die allseitige, nüchterne Durchprüfung der keilinschriftlichen Urkunden ergibt demnach, daß sich ein babylonischer Gott *Jau* nicht nachweisen läßt. Die babylonischen Schreiber haben nicht einmal das *jau*, *jama* der israelitischen Eigennamen, abgesehen von dem Namen Jaubi'di, als Gottesnamen erkannt und es darum nicht mit dem Gottesdeterminativ versehen. Sie betrachteten es wohl als identisch mit der hypokoristischen Endung *ja* und *jau* ihrer Eigennamen. Es wäre nicht auffällig, wenn *jau* als Gottesname in den babylonischen Eigennamen zuweilen ohne Determinativ geschrieben würde, vorausgesetzt, daß der Gottesname sonstwie im Babylonischen sicher erwiesen wäre oder daß er in der Regel das Gottesdeterminativ vor sich hätte. Allein das konsequente Fehlen des Gottesdeterminativs kann doch schließlich nicht anders erklärt werden, als daß im Babylonischen ein Gott Jau nicht vorhanden war. Seine Existenz verdankt der babylonische Jau der Suche nach dem alttestamentlichen Jahwe in Babel.

Wir gewinnen demgemäß aus den keilinschriftlichen Quellen keinen direkten Aufschluß über die Herkunft des Gottesnamens Jahwe. Die ganze Frage stellt sich bei genauer Würdigung des gesamten Materials als viel komplizierter dar, als man dem ersten Anschein nach meinen möchte. Von einer einfachen Herübernahme durch Moses ist gar keine Rede; es ist auch nicht zutreffend, wie Landersdorfer[1] neuestens glaubt, „daß sich der Ex. 3, 14 geoffenbarte Name des israelitischen Nationalgottes bereits Jahrhunderte vorher in babylonischen bzw. westsemitischen, aber in Keilschrift überlieferten Eigen-

[1]) BZ X, 32.

namen als Gottesname findet, und zwar nicht nur in der auch in israelitischen Namen gebräuchlichen Kurzform יהו (*Jaû*), sondern auch in der vollen Form (*Ja've*)". Wenn Jau oder Jahu babylonischer Gottesname gewesen wäre, so hätte Moses den Namen für den israelitischen Nationalgott gar nicht brauchen können; denn der Name sollte und mußte für das zu begründende Volk etwas Besonderes sein.

Aber wir können uns die Gedankengänge, die zur Verwendung des Elements *jau* als Gottesname geführt haben, vielleicht doch noch einigermaßen durch die keilinschriftlichen Hilfsmittel rekonstruieren. Wir haben gesehen: 1. daß die auf *ja* endigenden hypokoristischen Personennamen besonders in Palästina in der Amarnazeit sehr zahlreich sind, 2. daß hier ebenso wie im Babylonischen die Endungen *ja* und *jau* den Gottesnamen (ähnlich wie *ilu-ēl*) vertreten, 3. daß das Pronomen *jau* ursprünglich etwas wie Wesen, Person, Gegenwart, Dasein bedeuten muß.

Wenn nun der Stifter der israelitischen Religion an dieses den Gottesnamen in Eigennamen vertretende *ja* und *jau* angeknüpft und den Gott, den er den verschiedenen vereinigten Völkerschaften zu verkünden hatte, damit benannt hätte? In der Wahl dieses allgemeinen Namens wäre seine Absicht zu erkennen, die Benennung des Gottes Israels möglichst wenig konkret zu gestalten, ihn nicht nach Art der verschiedene Natur- und Kulturerscheinungen repräsentierenden Gottheiten zu benennen, sondern ihn schon durch seinen Namen möglichst von der Natur loszulösen. Das in den Eigennamen vorhandene *ja*, *jau* verband sich nun sehr leicht mit *jau*, *jāti* Wesen, Person, Gegenwart oder adjektivisch: (irgend) einer, vorhanden, gegenwärtig. So ließen sich dann schon verschiedene Namen mit *ja* nach Analogie der mit Gottesnamen zusammengesetzten erklären. Wie leicht diese Deutung war, ersieht man daraus, daß auch die heutigen Forscher das hypokoristische Affix vielfach für einen Gottesnamen hielten! Ein strenger Unterschied zwischen Jau, Jahu und Jahwe läßt sich nicht feststellen[1], außer daß Jau die nominale Form des

[1]) H. Grimme, OLZ XV, 12f., dem P. Leander das. 151ff. im Wesentlichen zustimmt, schließt aus dem Vorkommen des Gottes יהו neben

Namens wäre, während die verbale יהוה die nominale im Sinne einer gewissen Betätigung für Israel deutet. So wäre das ganz unbestimmte Wort *jau* durch die verbale Umgestaltung, wie wir sie Ex. 3, 14 vorfinden, gerade für Israel aktuell gemacht worden.

So würde sich auch das Nebeneinanderbestehen der beiden Namen Jahu und Jahwe ohne Schwierigkeit erklären: wir hätten dann, wie schon bemerkt, mit einer leichten Umgestaltung der Form eine speziell für Israel bestimmte Deutung. Jahu wäre dann wohl die ältere und populärere Form des Gottesnamens; wie lange und in welcher Ausdehnung sie für sich vor Jahwe bestanden hat, darüber läßt sich nichts mehr ausmachen. Spuren eines altkanaanäischen Gottes Jahu aber sind nicht nachzuweisen.

Es möge hier noch eine kurze Bemerkung zum Verständnis dieses Gottesnamens beigefügt werden. Wir haben bei der Erklärung des Namens Elohīm auf den Sprachgebrauch der Amarnabriefe verwiesen, in denen wir den Plural *ilāni* als geläufige Bezeichnung einer einzelnen Person verwendet finden. *ilānia* = „meine Götter", „mein Pantheon", wird der Pharao genannt. Der Name Elohīm will den Gott Israels als die über den Göttern stehende höhere Einheit kennzeichnen. Auch er hat die Tendenz, die Gottesvorstellung von den einzelnen Naturerscheinungen loszulösen.

Es sei zu der Eigenart des israelitischen Gottesnamens nur noch auf die Exklusivität und Intoleranz des isra-

---

anderen Göttern in Elephantine auf einen inhaltlichen Unterschied zwischen יהוה und יהו. Letzteres hält er für einen reinen Eigennamen, der irgend einen Gott bezeichnet, dagegen sei יהוה mit der Kollektiv-Abstraktendung versehen und Ausdruck der Gottheit schlechthin. Wenn die Juden von Syene den Namen יהו gebrauchten, so hatte das seinen Grund darin, daß dies eben der populärere Name war. Derselbe war auch in Palästina vielfach verbreitet. Daß man geglaubt hätte, יהו sei ein Gott neben andern, dagegen יהוה der alleinige Gott, ist schon deshalb unrichtig, weil ja bekanntlich in Palästina, wo die Form יהוה sicher bekannt war, ständig auch andere Götter verehrt wurden, die man Jahwe gleichzustellen suchte. — Auch die Annahme Grimmes und Leanders, daß, wenn Jaho die Urform des Namens sei, der Gott „ursprünglich unhebräisch, ja unsemitisch" sein müsse, entbehrt jeder Grundlage.

elitischen Gottes gegenüber den anderen Gottheiten hingewiesen, worüber wir später noch weiter zu handeln haben. Der Name mußte nach der Intention des Stifters Jahwe scharf von den anderen Göttern unterscheiden. Um eine Verschmelzung Jahwe's mit diesen zu vermeiden, durfte er naturgemäß keinen bereits außerhalb Israels verbreiteten Gottesnamen wählen. Es mußte ein ganz allgemeiner Name sein, weil sonst die Gefahr der Verschmelzung des Gottes mit den Naturerscheinungen und den in diesen sich manifestierenden Göttern sehr groß gewesen wäre.

Israel war bei der Einwanderung in Palästina ein Konglomerat verschiedener Stämme. Die Gottheit sollte das alle umschlingende Band sein. Diesem Gott den entsprechenden Namen zu geben, war außerordentlich schwer. Er mußte allgemein sein und doch wieder unmittelbar wirksam für die nationale Idee. Deshalb wurde er interpretiert: Jahwe „ist der da ist", der gegenwärtige, wirksame, derselbe Gott, der sich schon den Vätern geoffenbart hat. Im A. T. lassen sich freilich die Phasen der inneren Entwicklung des Namens schwerlich mehr feststellen.

2. Jahwe Ṣebāōth.

Ein vielfach gedeutetes Rätsel ist יהוה צבאות „Jahwe der Heerscharen" oder vollständig „Jahwe, der Gott der Heerscharen" יהוה אלהי הצבאות oder יי״א צבאות.

Es ist nicht zu verwundern, daß die isolierte Betrachtungsweise eines Namens von so allgemeiner Art wie dieser, weil der sicheren Orientierung ermangelnd, leicht irre geht, während die wirklich sachgemäße Erklärung die ganze Eigenart der israelitischen Religion dabei im Auge behalten muß. Aber gerade hier scheinen sich auch aus der babylonischen Religion wichtige Gesichtspunkte für die Beurteilung zu ergeben, insofern dort zahlreiche Beiwörter ähnlichen Charakters vorhanden sind.

Das dem hebräischen צבא entsprechende Wort *ṣābu* fehlt auch im Babylonisch-Assyrischen nicht, wo es besonders häufig im Plural *ṣābē* „Leute" vorkommt, aber zur Bildung eines dem Jahwe Ṣebāōth parallelen Gottesnamens wird es nicht benutzt. Es ist deshalb anzunehmen, daß Jahwe jenen Beinamen unabhängig von babylonischen Einflüssen erhielt.

Der Streit um die Auslegung des Namens dreht sich um die Frage: Wer sind die Ṣebāōth? Sind es die Heerscharen Israels, oder ist es das Himmelsheer, oder liegt eine andere Beziehung vor?[1]

Die heute noch am meisten verbreitete Ansicht geht von den Stellen aus, an welchen Jahwe Ṣebāōth in Beziehung zur Lade erscheint 1 Sam. 1, 3. 11; 2 Sam. 6, 2. Da die Lade als kriegerisches Heiligtum gilt Num. 10, 35f.; Jos. 6, 4ff.; 1 Sam. 4, 3ff.; 2 Sam. 6, 2; 11, 11; 15, 24, so wird auch Jahwe Ṣebāōth als Benennung des israelitischen Kriegsgottes aufgefaßt[2]. Eine Parallele zu Jahwe Ṣebāōth als Kriegsgott läge vor in der Bezeichnung des Gottes Tišpak als *Marduk ša ummani*[3] = Marduk der Leute, der Heerscharen. Tišpak ist Kriegsgott, und Marduk ist mit ihm identisch, insofern auch er Gott der Scharen ist. Es darf aber diese Parallele doch nicht urgiert werden, weil verschiedene Götter als Kriegshelden gepriesen werden. Auch Šamaš hat einen Namen, der ihn als Gott „der Leute", und einen, der ihn als Gott „der Scharen" (*ša ummani*)[4] bezeichnet. Wenn Jahwe in den Erzählungen von Israels Kämpfen mehrmals den Beinamen Ṣebāōth führt, so folgt daraus noch nicht, daß er durch diesen Namen gerade als Kriegsgott charakterisiert werden soll.

Daß die Deutung auf die Kriegsscharen Israels nicht vollkommen befriedigt, ersieht man aus den anderen Deutungsversuchen. Der Name hat immer etwas Gehobenes, Feierliches an sich. Auch an den Stellen, die für den Nachweis der Beziehung auf Israels Heerscharen in erster Linie

---

[1]) Kaum irgendwo wird die „neue Ansicht" Beifall finden, die Cheyne in seinem Buche The Two Religions of Israel 190 über Jahwe Ṣebāōth vorträgt. Darnach ist der Name parallel zu Gottesnamen wie Aštar-Kᵉmoš, Melek-Aštart. Ṣebāōth „muß den Namen eines Gottes, oder vielmehr einer Göttin verbergen". Er vermutet darin eine von den Israeliten ursprünglich neben Jahwe verehrte Muttergöttin צבעניה = she of Ṣibʿon, i. e. Ishmael = Astarte. Sebāōth betrachtet er als a pious alteration von Ṣibʿonith (381 n. 3).

[2]) Kautzsch, ZAW VI, 20: „יהוה צבאות bedeutet zunächst den durch die heilige Lade repräsentierten Kriegsgott Israels".

[3]) Brit. Mus. 47406 Vs. 11 (CT XXIV, 50), vgl. oben 62.

[4]) CT XXIV, 39, 33f.; vgl. oben 58.

geltend gemacht werden, erweckt der Name diesen Eindruck. Aber, so müssen wir fragen, ist es denn eine besondere Ehre für Jahwe, wenn er der Gott der Heerscharen Israels, d. h. doch seines Volkes, genannt wird? Da wäre es doch angemessener, ihn als Herrn der Kriegsscharen überhaupt, auch der feindlichen, zu denken. Auf die Heerscharen Israels bezogen scheint mir dieser Name doch ein etwas schwacher Lobpreis Jahwe's zu sein. Allerdings werden an einer Anzahl von Stellen des Pentateuchs die Heerscharen Israels *ṣebāōth* genannt Ex. 6, 26; 12, 17. 51; Num. 1, 3. 52; 2, 3; 33, 1, allein Borchert[1] bemerkt, daß alle diese Stellen dem Priesterkodex angehören, also spät sind. Außerdem sind da nicht eigentlich die Kriegsscharen, sondern die Scharen Israels überhaupt gemeint, „das von P stark übertriebene *πλῆθος* Israels". „P liebt eben den Zusatz zebaoth, um beim Auszug aus Ägypten die ungeheure Zahl auszumalen, von der er bei dieser Gelegenheit zu reden weiß". Die Israeliten werden von derselben Quelle P als „Heerscharen Jahwe's" bezeichnet Ex. 7, 4; 12, 41. — Ps. 44, 10; 60, 12; 108, 12 bezieht sich צבאות auf die Heere Israels, allein auch diese Stellen sind spät. Ps. 68, 13 sind die „Könige der Heerscharen" מַלְכֵי צבאות, Dt. 20, 9; 1 Chr. 27, 3 die שָׂרֵי צבאות „die Truppenführer", 1 Kön. 2, 5 שָׂרֵי צבאות ישראל „die Truppenführer Israels" erwähnt, allein daraus folgt nur, daß צבאות auch die Kriegsscharen bedeutet. Jer. 3, 19 dagegen sind die צבאות גוים „die Scharen der Völker", d. h. die große Masse derselben.

H. Greßmann[2] vertritt die Meinung, daß Jahwe in Verbindung mit der Lade nicht schlechthin als Kriegsgott, sondern als Pestgott erscheint. Als solcher „kämpfte er für Israel mit Sturm, Hagel, Gewitter, Erdbeben, Feuer und Pest", allein „da für diese göttlichen Schrecken niemals der Ausdruck צבאות gebraucht wird, so ist es trotzdem unmöglich, die Entstehung des Namens Jahve Zebaoth von hier aus zu erklären" (S. 76). Er hält den Namen „für uns für vollkommen unerklärlich" (S. 73). Greßmann gelangt zu diesem unbefriedigenden Resultat, weil er eine zu spezielle Beziehung in dem Namen sucht. Daß

[1]) Der Gottesname Jahwe Zebaoth, TSK 1896, 626 f.

[2]) Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 72 ff.

der Gott der Lade speziell Pestgott gewesen sei, trifft natürlich nicht zu.

Borchert[1] faßt sein Resultat dahin zusammen: „Jahwe Zebaoth ist in der Bibel nie etwas anderes als der von ungezählten Engelscharen als seinem Gefolge und seiner Dienerschaft umgebene himmlische König, für den diese zebaoth freilich nicht die Urheber der Kraft und der Herrlichkeit sind, aber doch deren leuchtendste Träger". Auch G. Westphal[2] hält es für sicher, „daß der Name צבאות mit dem צבא השמים zusammenhängt, und daß er Jahwe als den Herrn des Himmelsheers bezeichnet". Die Entstehung des Namens verlegt er „in die Zeit, wo die Vorstellung vom Himmelsheere lebendig war in Israel, d. h. in die Zeit der Eroberungskämpfe um den Besitz des gelobten Landes".

Es ist nun ja keine Frage, daß das Himmelsheer schon in den ältesten Bestandteilen des A. T. eine wichtige Rolle spielt. Jos. 5, 13—15 wird von der Erscheinung „des Anführers des Heeres Jahwes" (שר־צבא־יהוה) berichtet, Gen. 32, 2f. werden die Engel dem „Heerlager Gottes" (מַחֲנֵה אלהים) gleichgesetzt; die Engel heißen „Heer des Himmels" 1 Kön. 22, 19; 2 Chr. 18, 18, besonders häufig aber werden die Sterne „Himmelsheer" genannt[3].

Die Schwierigkeit liegt hier darin, daß stets vom Himmelsheer im Singular die Rede ist, weshalb der Name ″צ″י hier schwerlich seinen Ursprung haben wird.

Diejenigen, die in diesem Beinamen Jahwe's eine konkrete Beziehung suchen, sehen sich zu der Annahme gezwungen, daß Ṣebāōth bei Amos einen ganz neuen Sinn erhalten hat. Amos führt den Gedanken aus, daß Jahwe Israel nicht brauche, daß er ebenso ein anderes Volk, Assur, Ammon oder Moab zu seinem Werkzeug erwählen könne. Die Israeliten sind ihm nicht mehr als die Kuschiten. Wie er diese aus Ägypten, so hat er die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir geführt. Nach seiner Predigt liegt das Entscheidende

---

[1]) A. a. O. 638. [2]) Jahwes Wohnstätten 263.

[3]) Die Stellen bei Ges.-Buhl[15] 665; vgl. Westphal, Jahwes Wohnstätten 237f.

in der sittlichen Gesinnung und Handlungsweise. Natürlich wird er unter diesen Umständen für Jahwe nicht den Namen, durch welchen dieser mit besonderem Nachdruck als Gott Israels bezeichnet wird, wählen. Ist es aber anderseits denkbar, daß er dem Namen, der ursprünglich auf die israelitischen Kriegsscharen ging, statt der nationalen eine universale Bedeutung unterlegte, um ihn nun mit Vorliebe Israel zuzurufen? Er hätte diesen Namen dann doch lieber vermieden; kommt er ja auch im Pentateuch, in den Büchern Josua, Richter, bei Ezechiel und bei verschiedenen nachexilischen Autoren nicht vor. So aber beruft sich Amos förmlich auf diesen Namen, als ob darin eine besondere Bestätigung seiner Gedanken liege. Ein spezifisch national klingender Name hätte dem Zwecke des Amos, dem Volke den entscheidenden Wert der sittlichen Betätigung einzuschärfen, nicht gedient, sondern die Erinnerung an die Heerscharen Israels, die Jahwe führte, hätte den nationalen Dünkel des auserwählten Volkes eher gestärkt. Es scheint mir aus diesen Erwägungen heraus gar kein Zweifel zu sein, daß dem Namen Jahwe Ṣebāōth von Anfang an eine universalistische Bedeutung innewohnt. Das Richtige hat bereits Wellhausen[1] angedeutet, in dem Satze: „צבאות bezeichnet nicht die Sterne noch die Israeliten, sondern wahrscheinlich die Welt und alles, was darinnen ist, vielleicht eigentlich die Heere der Dämonen". Auch R. Smend[2] erinnert zur Erklärung des Namens daran, daß „צבא auch die Mächte und Elemente des Kosmos, die in Jahwes Diensten stehen", heißen Gen. 2, 1; Ps. 103, 21.

In der Tat kann ein solcher Name gar keine spezielle Bedeutung haben, sondern muß möglichst allgemein gefaßt werden. Wenn man das israelitische Heer oder das Himmelsheer meinte, warum hat man das nirgends hinzugefügt? Warum hat man den neutrischen d. h. den verallgemeinernden Plural genommen? Die LXX haben den Namen außer durch *Κύριος Σαβαώθ* und *κύριος τῶν στρατιῶν* durch *κύριος παντοκράτωρ* oder durch *κύριος τῶν δυνάμεων* wiedergegeben, eine besondere

[1]) Skizzen 76f.

[2]) Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte (1883) 185.

Beziehung des Namens war ihnen also nicht bekannt. *Παντοκράτωρ* ist natürlich keine eigentliche Übersetzung des צבאות; Lidzbarski[1] erklärt es daraus, daß man das bereits vorhandene *παντοκράτωρ*, das die Wendung רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, רִבּוֹן הָעוֹלָמִים „Herr der Welt" wiedergeben sollte, auch für die Wiedergabe von צבאות verwendete. Also fand man darin den Gedanken, daß Jahwe der „Herr der Welt" sei, ausgesprochen. Das ist auch der Sinn der Übersetzung *κύριος τῶν δυνάμεων* = „Herr der Kräfte", d. h. der Allmächtige, der über die Kräfte des Kosmos herrscht.

Gerade in diesem Sinne gefaßt erhält das Wort an allen alttestamentlichen Stellen seinen vollen Klang, auch da, wo es mit dem Gotte der Bundeslade und Jahwe als Kriegsgott in Beziehung gesetzt ist. Die Lade war ja ursprünglich höchst wahrscheinlich ein kosmisches Symbol[2], womit vielleicht zu-

[1]) Eph. I, 258 Anm. 4.

[2]) Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung der heiligen Lade Israels ist noch nach mancher Seite hin in Dunkel gehüllt. Aus Jer. 3, 16f. scheint sich der Schluß zu ergeben, daß sie ein leerer Thron war. Man hat dagegen eingewendet, daß אָרוֹן „Kasten", „Lade", nicht „Thron" bedeutet. Außer den älteren Arbeiten von Seyring, ZAW XI, 114ff.; L. Couard, ZAW XII, 53ff. vgl. bes. W. Reichel, Über vorhellenische Götterkulte, Wien 1897, 23ff., wo die Theorie, die Lade Jahwes sei ursprünglich ein kastenartiger Thron gewesen, begründet wird. Dazu J. Meinhold, Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Predigerverein N. F. 4. Heft (1900) 43ff., TSK 1901, 593—617. Ferner wiederum Reichel in den Jahresheften des österr.-archäol. Instituts in Wien, Bd. 5 (1902) 171—74, Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein, 5. Heft (1902) 28—32. Eingehend hat die Frage erörtert M. Dibelius, Die Lade Jahwes, Göttingen 1906.

E. Meyer, IN 214, erklärt, die Lade sei „ursprünglich wohl ein Behälter für den Steinfetisch des Gottes gewesen, sei aber früh als ein Sitz betrachtet worden, auf dem die Gottheit Platz nahm, wenn man das Lager aufschlug". Zu dieser Deutung fehlen die Grundlagen innerhalb und außerhalb des A. T. — Vielleicht darf man an die babylonischen Götterschränke (*parakku*, vgl. das hebr. פַּרְכֶת) erinnern, die das Bild der Gottheit enthielten und als deren Allerheiligstes galten. Sie hatten ihren Platz auf der Spitze der siebenstufigen Türme und stellten den Gott als Weltenherrscher dar (vgl. Hehn, Siebenzahl 8ff.). Da die Tempel in ihren Namen vielfach eine kosmisch-universalistische Idee zum Ausdruck bringen, so ist das bei dem tragbaren Heiligtum der Lade Jahwes auch ohne Schwierigkeit anzunehmen.

sammenhängt, daß Jahwe gerade in Verbindung mit ihr auch „Herr der ganzen Erde" genannt wird (Jos. 3, 13). Diese Apposition wird allerdings als späterer Zusatz betrachtet, allein es ist nicht einzusehen, warum der Ausdruck nicht auch schon früher einmal vorkommen soll, wenn er mit Vorliebe später gebraucht wird. Dibelius meint, der Universalismus dieses Namens „widerspreche aufs schärfste der einseitig nationalen Verehrung des Jahwe auf der Lade", allein ein nationaler Gott kann sehr wohl universalistische Epitheta haben und in den Augen seiner Verehrer als Herr der Welt gelten. Die alttestamentliche Kritik ist auf manchen Irrweg gerade durch die Voraussetzung, daß ein Nationalgott nur als Herrscher seines Landes benannt werden dürfe, geraten. Wenn Ḥanna 1 Sam. 1, 11 ihr Gebet mit der Anrede: „Jahwe der Heerscharen" beginnt, so hat ihr Vertrauen doch ein ganz anderes Fundament, wenn damit Jahwe als der Allmächtige, der Herr der Welt, angeredet ist, als wenn bloß die Heere Israels gemeint sind. Wie feierlich reden die babylonischen Könige in ihren Gebeten ihre Götter an! Also soll man auch im A. T. nicht zu engherzig alles für späteren Zusatz erklären, was nicht in das vorausgesetzte entwicklungsgeschichtliche Schema paßt.

Ähnlich wie bei Ḥanna ist es bei dem hochfeierlichen Schluß Amos 4, 13: „Jahwe, Gott der Heerscharen, ist sein Name". Ebenso 5, 15; 6, 14; 9, 5. Die übrigen Stellen bei Amos, die Jahwe Ṣebāōth enthalten, 3, 13; 5, 14. 16. 27; 6, 8 werden als spätere Zusätze betrachtet, allein m. E. läßt sich das im einzelnen Falle, außer wenn eine textliche Bezeugung da ist, gar nicht entscheiden. Auch Hos. 12, 6 ist die Rede hochdramatisch und fordert zum Schluß etwas mehr als die Heerscharen Israels: „Jahwe, Gott der Heerscharen, Jahwe ist sein Name". Ebenso ist es bei Jes. 1, 9. 24; 2, 12; 3, 1. 15; 5, 7 usw.

Die צבאות sind die Scharen oder Massen im allgemeinsten Sinne, die göttlichen und menschlichen Scharen, als deren Herr Jahwe bezeichnet wird, wie man etwa im Assyrischen sagt: *šar* oder *bēl kiššati* „König oder Herr der Gesamtheit". *kiššatu* „Masse, Fülle, Gesamtheit" wird gern auch von den Göttern gesagt. Ašur wird

genannt: *muštēšir kiššat ilāni* „Regent der Gesamtheit der Götter". Nebo heißt *pāqid kiššat šamē u irṣitim* „Leiter der Gesamtheit des Himmels und der Erde"[1]. Auch die assyrisch-babylonischen Könige nennen sich schon in den ältesten Zeiten mit Vorliebe *šar kiššati* „König der Gesamtheit", *šar kibrāt irbitti* „König der vier Weltgegenden", d. h. „Herr der Welt". Am Eingang des Codex Ḥammurapi wird der erhabene Anu der König der Anunnak genannt, der mit Enlil, „dem Herrn Himmels und der Erde", dem Marduk die Herrschaft „über alle Leute" (*kiššat nišē*) bestimmt hat.

Damit ist aber auch deutlich, daß צבאות durchaus nicht etwa einen von den nationalen Schranken befreiten Gottesbegriff voraussetzt, sondern die Nation nennt ihren Gott den Gott der Heerscharen als den Gott, der über die Scharen der irdischen und himmlischen Wesen herrscht. Der Ausdruck berührt sich also inhaltlich eng mit dem „Gott Himmels und der Erde", der ebenfalls auf einen nationalen Gott angewendet werden kann. Wie gern man von den ältesten Zeiten an bei den Babyloniern den Göttern universalistische Epitheta beilegte, sie als Herrn der andern Götter pries, haben wir an einer Reihe von Beispielen gezeigt, warum sollte bei Jahwe eine Benennung, die ihn als Herrn aller Kreaturen bezeichnet, unmöglich sein? Der Name ist wie soviele babylonische Götternamen ein Lobpreis auf den Gott, bei dem man aber nicht fragt, ob der Ausdruck nun auch vollkommen adäquat sei und nicht etwa den Rechten anderer Eintrag tue.

Eine gewisse Analogie zu Jahwe Ṣebāōth liegt auch in dem die Gesamtheit der Götter zusammenfassenden Terminus: die Igig und die Anunnak, deren Höchster oder Herrscher bald dieser bald jener Gott genannt wird. „Herr der Gesamtheit", „Götterherr", „Herr oder Schöpfer der gesamten Menschheit" sind Epitheta, die formelhaft gleichfalls bald dem einen bald dem andern Gotte beigelegt werden. Eine gewisse Ähnlichkeit damit hat auch der Name *bēl mātāte* „Länderherr", der speziell Enlil zukommt.

Über das Alter des Namens Jahwe Ṣebaōth läßt sich nur

[1]) Vgl. oben 69f. und Del., HWB unter *kiššatu.*

sehr schwer urteilen. Diejenigen, die nur ganz konkrete und möglichst primitive Anschauungen für die israelitische Religion der älteren Zeit gelten lassen wollen, vergessen die kulturellen Voraussetzungen, unter denen diese Religion begründet wurde. Die früher allgemein vorhandene Vorstellung von den kulturlosen Nomaden wirkt zu stark nach. Die Namen Jahwe und Elohīm setzen einen viel schwierigeren und eigenartigeren religiösen Gedankenprozeß voraus als die Beifügung des Ṣebāōth im universalistischen Sinne zu Jahwe. Wenn der Plural Elohīm eine höhere Einheit des Pantheons bezeichnet, so läßt sich leicht verstehen, daß der Gott, der als „die Götter", also gewissermaßen als Übergott, gedacht wurde, der Beherrscher der himmlischen und irdischen Wesen genannt werden konnte. Jahwe ist ja „der Gott der Götter, der Herr der Herrn, der große Gott, der Starke und Furchtbare" Dt. 10, 17; Ps. 136, 2; Dan. 11, 36. Gerade unter dem Gesichtspunkt der Vielheit, von dem aus die israelitische Gottesidee orientiert ist, läßt sich auch Jahwe Ṣebāōth am besten verstehen als der Gott, der über Götter und Menschen Herr ist.

Ich erinnere hier auch an den Gebrauch der Siebenzahl im Babylonischen wie im A. T., die das abgeschlossene, vollkommene Ganze, die umfassende Fülle symbolisierte. Auch die Namen, die Gott als Sieben = Fülle bezeichnen, kommen hier in Betracht[1]. נִשְׁבַּע „sich besiebnen" = schwören bedeutet eigentlich: alle Mächte des Himmels und der Erde zu Zeugen anrufen. Vgl. dazu Jes. 1, 2; Dt. 32, 1; 4, 26; 31, 28; Ps. 50, 4[2]. Jahwe der Gott der Scharen im allgemeinsten Sinne ist deshalb eine gerade der ältesten Zeit wohl entsprechende Ausdrucksweise.

3. Ēl ʿEljōn.

„Der Höchste" עֶלְיוֹן ist eine naheliegende Bezeichnung der Gottheit, die durch den häufigen Gebrauch der späteren Zeit vielfach zum Eigennamen Gottes geworden ist (Ὕψιστος, Altissimus, der Höchste)[3]. Im A. T. erscheint der Name haupt-

[1]) S. oben 176ff. [2]) Hehn, Siebenzahl 84.

[3]) Über den babyl. Anu, der eigentl. auch den Hohen oder den Höchsten bezeichnet, s. am Schluß dieses Absatzes.

sächlich in poetisch gehobener Rede, so Num. 24, 16; Dt. 32 8, an zahlreichen Psalmenstellen und besonders in den jüngeren Schriften[1].

Spezielle Beachtung beansprucht Gen. 14, 18—22, die Perikope von Malkiṣedeq. Dieser, der König von Salem = Jerusalem, wird als Priester des אל עליון bezeichnet und ruft den Segen „Ēl ʿEljōns, des Schöpfers des Himmels und der Erde" auf Abraham herab. Er preist Ēl ʿEljōn, daß er Abrahams Feinde in dessen Hand gegeben hat. Abraham hinwiederum erhebt seine Hand zu Jahwe[2], „ēl ʿeljōn, dem Schöpfer des Himmels und der Erde". „Schöpfer des Himmels und der Erde" erscheint hier als formelhaftes Beiwort dieses Namens.

Die Vermutung G. Westphals[3], der in עליון wie in אל ראי Gen. 16, 13, יהוה נסי Ex. 17, 15, אל עולם Gen. 21, 33 einen auf Jahwe übertragenen altkanaanäischen Gottesnamen sehen möchte, scheint mir nicht der geeignete Weg zur Erklärung zu sein. Bei aller Wertschätzung geschichtlicher Zeugnisse bleibt auch Philo Byblius, der einen Gott *Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος* kennt[4], eine sehr schwache Stütze für die Annahme eines kanaanäischen Gottes dieses Namens. Auch für Phönizien möchte ich seiner Nachricht, obwohl selbst Schürer darauf den Kult des *Ζεὺς ὕψιστος* daselbst zurückführt[5], kein großes Gewicht beilegen.

Daß in ʿEljōn eine besondere Gottheit steckt, „vermutlich ein Baal, der im Himmel wohnend gedacht wurde", der von den Israeliten „zur Bezeichnung der höchsten Rangstufe Jahwes als Herr über alle Götterwesen aufgenommen wurde"[6], scheint mir dem Ursprung und der Bedeutung des Namens nicht gerecht zu werden. Dieser geht zu weit über die von Westphal vorausgesetzte Stufe religiöser Vorstellungen hinaus.

Der Name soll vielmehr, wie es scheint, bei solchen, die nicht direkt als Jahweverehrer bezeichnet werden können, eine dem biblischen Monotheismus möglichst nahe Stufe der Gotteserkenntnis bezeichnen. Wir haben gefunden, daß in elohīm

[1]) 2 Sam. 22, 14 = Ps. 18, 14. — 1 Kön. 9, 8; 2 Chr. 7, 21 ist dafür עֲרִים zu lesen.

[2]) Jahwe fehlt G^{AL} und im Syr. [3]) Jahwes Wohnstätten 261.

[4]) Eusebius, Praep. evang. I, 10; Müller, Frag. hist. gr. III, 566 s.

[5]) SBA 1897, 214 Anm. 1. [6]) Westphal, a. a. O. 261.

die Zusammenfassung des Pantheons zu einer höheren Einheit, in Jahwe „der Gegenwärtige, Daseiende" die möglichste Loslösung der Gottesidee von den konkreten Naturerscheinungen, in Jahwe Ṣebāōth dessen Herrschaft über die irdischen und himmlischen Wesen ausgesprochen ist — auch עליון als „der Höchste" wird am besten verständlich, wenn es in diese Gedankenreihe eingefügt wird. Der „höchste Gott" zeigt nicht die Tendenz einer Zusammenfassung der Gottheit zur Einheit, äußert sich nicht über das Herrschaftsgebiet derselben, sagt auch nichts davon, ob sich die Gottheit in einer konkreten Naturerscheinung manifestiert oder nicht, sondern gibt bloß ganz allgemein und unbestimmt an, daß dieser Gott die oberste Rangstufe einnimmt. Der Ausdruck bedeutet ungefähr dasselbe wie das babylonische *ilum ša ilāni* oder das alttestamentliche אל אלהים „Gott der Götter". Daß Malkiṣedeq als Verehrer dieses Gottes dargestellt wird, hat wohl seinen besonderen Grund: er sollte einerseits kein Götzendiener, anderseits konnte er auch kein Verehrer des Gottes Abrahams sein. Infolgedessen ist die von ihm verehrte Gottheit so bezeichnet, daß sie eine Art Zwischenstufe zwischen Judentum und Heidentum einnimmt. Der Name ēl 'eljōn konnte für einen über die anderen Götter hinausgehobenen heidnischen Gott, aber auch für Jahwe ohne Anstoß gebraucht werden.

Die eigentümliche Vermittlungsrolle, in der der Name Gen. 14, 18—22 erscheint, hat ihr Pendant in der späteren Zeit, als das Heidentum vom Judentum nach der Richtung des Monotheismus hin stellenweise beeinflußt wurde.

Die sich dem Judentum in freier Form ohne Annahme des Gesetzes anschließenden Proselyten werden *σεβόμενοι* (*φοβούμενοι*) *θεόν* und *σεβόμενοι* (*θεὸν*) *ὕψιστον* genannt. Es gibt nun Inschriften[1], die dem *Θεὸς ὕψιστος* (= אל עליון) *παντοκράτωρ* (= צבאות) *εὐλόγητος* (= ברוך) geweiht sind; während diese Epitheta jüdischen Ursprungs sind, werden auf diesen Inschriften auch *Ζεύς, Γῆ* und *Ἥλιος* angerufen, sodaß hier „eine eigentümliche Mischung spezifisch jüdischer religiöser Begriffe mit ebenso spezifisch heidnischen" vorliegt[2].

[1]) Schürer, SBA 1897, 204ff. [2]) Schürer, a. a. O. 206.

Es ist ferner zu beachten, daß in den griechischen Inschriften aus der römischen Kaiserzeit, wenn auch nicht gerade sehr häufig, ein *Ζεὺς ὕψιστος*, ein *Ὕψιστος* und ein *Θεὸς ὕψιστος* erwähnt werden[1]. Eine allerdings erst aus d. J. 370 n. Chr. stammende Inschrift ist „Attis, dem Höchsten, Allumfassenden“[2] gewidmet. Cumont wirft im Zusammenhange damit die Frage auf, ob vielleicht „der hebräische Monotheismus die Mysterien der großen Mutter irgendwie beeinflußt habe“[3]. Schürer[4] weist auf den auch von uns bereits charakterisierten Zug zum Monotheismus in der griechisch-römischen Welt, der namentlich durch den Einfluß der orientalischen Religionen gefördert wurde, als Erklärungsgrund dafür hin, daß „der individuelle *Ζεὺς ὕψιστος* zum farblosen *θεὸς ὕψιστος* verallgemeinert wird“. Jedenfalls ist der Name *ὕψιστος* ein Bindeglied zwischen Judentum und Heidentum.

Interessant erscheint im Zusammenhang damit die Tatsache, daß gerade die späteren Bücher des A. T. Gott mit Vorliebe als *ὕψιστος, ὁ ὕψιστος, ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος, θεὸς ὕψιστος, κύριος ὁ ὕψιστος* (1 Esra 2, 3 nach LXX), *κύριος ὕψιστος* bezeichnen. Charakteristisch ist diese Ausdrucksweise bei Jesus Sirach, auf den weitaus die meisten Stellen entfallen, nicht selten ist sie sodann in den Psalmen und verhältnismäßig häufig bei Daniel. Gott wird mit diesem Namen als der höchste Herr der Welt gekennzeichnet, und zweifellos darf „der Höchste“ an vielen Stellen als Ausdruck besonderer Ehrfurcht vor Gott aufgefaßt werden. Der Name hat nicht den national-israelitischen Beigeschmack und lag deshalb denen besonders, denen die nationale Gottesidee fremd war, die in der Diaspora wohnend eine universalistische, philosophisch orientierte Gottesvorstellung hatten. In vielen Fällen ist der Name *ὕψιστος* gewählt mit Rücksicht auf das Heidentum, dem der spezifisch israelitische Name Jahwe unverständlich gewesen wäre, dem aber unter diesem Namen der Gott Israels als überlegen an Macht und

---

[1]) Die Stellen bei Schürer, a. a. O. 209—13.

[2]) *Ἄττει ὑψίστῳ συνέχοντι τὸ πᾶν*, vgl. Cumont, Or. Rel. 75f.

[3]) A. a. O. [4]) A. a. O. 214.

Rang dargestellt wurde, ohne daß die Existenz der heidnischen Götter sofort hätte geleugnet werden müssen. So werden (1 Esra 2, 3 = 3 Esra Vulg.) dem Cyrus die Worte in den Mund gelegt: „Mich hat der Herr Israels, der höchste Herr, zum König der Welt gemacht". Darius ordnet nach 1 Esra 6, 31 an, daß „dem höchsten Gott für den König und seine Söhne Opfer dargebracht werden", Artaxerxes nennt Esra nach 8, 19 „Priester und Vorleser des Gesetzes des höchsten Gottes". Vgl. auch 8, 21. Im Schreiben des Artaxerxes Esth. 8, 13 werden die Juden „Söhne des höchsten, größten, lebendigen Gottes" (*τοῦ ὑψίστου μεγίστου ζῶντος θεοῦ*) genannt. Dan. 3, 26 redet Nebukadnezar die drei Jünglinge im Feuerofen als „Diener des höchsten Gottes" an, nach 3, 32 will er die Zeichen und Wunder bekannt machen, die „der höchste Gott" an ihm getan hat. Wenn das Heidentum da, wo es den Namen gebraucht, vielfach unter dem Einfluß des Judentums steht, so läßt sich anderseits nicht leugnen, daß auch das Judentum dem Heidentum mancherorts einen starken Schritt entgegengekommen ist. Der Name *ὕψιστος* leugnet die heidnischen Götter nicht, sondern erhebt nur einen Gott über diese; er ist demgemäß etwas viel Allgemeineres und Unbestimmteres als der Volksgott Jahwe.

Der *Ὕψιστος* hat im Himmel seinen Sitz. Jes. 14, 13f. wird dem König von Babel vorgehalten, daß er in seinem Herzen gesprochen habe: „Zum Himmel will ich emporsteigen, über den Sternen Gottes will ich meinen Thron aufrichten ..... über Wolkenhöhen will ich emporsteigen, dem Höchsten (לְעַלְיוֹן — *ὑψίστῳ*) mich gleichstellen". Der Himmel ist die Wohnung und Repräsentation des höchsten Gottes. Daher steht „die Höhe" *τὸ ὕψιστον, τὰ ὕψιστα* für den Himmel und für Gott; Job 16, 20 (19) ist *τὰ ὕψιστα* parallel „Himmel"; 25, 2; 31, 2; Ps. 73 (LXX 72), 11 בַּמְּרוֹמִים — *ἐν ὑψίστῳ* kann sowohl „bei dem Höchsten" als „in der Höhe" gedeutet werden, aus dem Parallelismus aber ergibt sich, daß gemeint ist: bei Gott. Sap. 9, 17; Jes. Sir. 26, 16: die Sonne geht auf *ἐν ὑψίστοις κυρίου*; die Sterne sind ein strahlender Schmuck *ἐν ὑψίστοις κυρίου*. Dan. 2, 18f. hat das Aramäische und Griechische „Gott des Himmels", allein daneben existiert auch die LXX-Lesart

τοῦ κυρίου τοῦ ὑψίστου resp. *τὸν κύριον τὸν ὕψιστον*[1]. Wenn die Juden der Perserzeit ihren Gott den Heiden gegenüber mit Vorliebe als „Gott des Himmels" bezeichnen, so liegt nicht bloß eine äußere Gleichartigkeit des Namens vor, sondern es setzt, da Ahuramazda ursprünglich selbst der personifizierte Himmel ist, auch eine Annäherung in der zu Grunde liegenden Vorstellung voraus.

Der aramäisch-phönizische *Baʿal šamēm* steht in naher Beziehung zum *bēl ilānu*, dem „Götterherrn"[2]. In ihm fand die Vorstellung vom *Ὕψιστος* eine gute Unterlage. Den Beinamen *ὕψιστος* und *οὐράνιος* nehmen übrigens verschiedene syrische Götter an, die damit an die Spitze des Pantheons gestellt werden. Für diese nach den „chaldäischen" astralen Vorstellungen orientierte syrische Religion „wohnt der Höchste in dem ungeheuren Raume, der die Sphären aller Gestirne in sich schließt und das gesamte Weltall umgibt, das seiner Herrschaft untersteht. Die Lateiner übersetzten den Namen dieses Hypsistos mit *Jupiter summus exsuperantissimus*, um seine Erhabenheit über alle göttlichen Wesen anzudeuten"[3].

Wie sich die Vorstellung „des Himmels" mit der „des Höchsten" verbindet, ersehen wir aus dem Vorhandensein der Caelicolae noch in spätchristlicher Zeit, die in einem Erlaß der Kaiser Honorius und Theodosius vom Jahre 408 n. Chr. und in einem Briefe Augustins erwähnt werden[4]. Sie waren den Juden nahe verwandt, und an zwei Stellen der Apostelgeschichte (13, 50; 17, 4) übersetzt der Codex Cantabrigensis die *σεβόμενοι* des griechischen Textes durch caelicolae, er betrachtet sie also als identisch mit den *σεβόμενοι* der apostolischen Zeit[5].

Wir sind selbstverständlich weit entfernt, die in der

---

[1]) In der Ausgabe von Tischendorf und Swete ist die Lesart nicht vermerkt, ebenso nicht bei Holmes-Parsons; bei Hatch und Redpath ist sie mit Obelos versehen zum Zeichen, daß die Identifikation des Griechischen und Hebräischen zweifelhaft ist.

[2]) Vgl. oben 116ff.

[3]) Cumont, Or. Rel. 151, vgl. auch dessen Aufsatz ARW IX, 323ff., spez. 333f.

[4]) Schürer, a. a. O. 223f. [5]) Schürer, a. a. O. 224.

griechisch-römischen Zeit mit dem Terminus *ὕψιστος* verknüpften Vorstellungen ohne weiteres in die Zeit Abrahams zu übertragen. Wir wollen auch nicht die Frage nach dem Quellenwert von Gen. 14 erörtern, die bekanntlich sehr verschieden gelöst wird[1]. Uns ist es bloß darum zu tun, den wesentlichen Gedankeninhalt des Namens festzustellen, und wir verstehen den Gebrauch des Namens in der Perikope des Malkiṣedeq sicher richtig, wenn wir darin einen zwischen Juden- und Heidentum vermittelnden Terminus erblicken, genau so, wie er in der späteren Zeit auftritt. Man wird die Möglichkeit eines solchen allgemeinen Namens für die Zeit Abrahams kaum abstreiten können, ebenso wie die in dem Hypsistos liegende Vorstellung vom Himmelsgott als durchaus jener Zeit entsprechend betrachtet werden muß. So fügt sich der Name אל עליון gewissermaßen systematisch in die alttestamentliche Gottesvorstellung ein.

Wenn wir eine babylonische Analogie zu ēl ʿeljōn suchen, so haben wir wohl zuerst an Anu, den babylonischen Himmelsgott, zu denken, dessen Name sowohl den Begriff der Hoheit wie den des Himmels in sich schließt. Er wird, wie wir gesehen haben[2], als der höchste Inbegriff der Gottheit dargestellt und berührt sich sehr nahe gerade mit den astrologisch beeinflußten Vorstellungen vom Hypsistos. Auch eine gewisse Unbestimmtheit und Verschwommenheit haftet Anu ebenso wie dem Hypsistos an. Gerade in der babylonischen Anu-Himmelsvorstellung liegt zweifellos ein uraltes Element der semitischen Gottesvorstellung überhaupt beschlossen.

---

[1]) J. Meinhold, 1 Mose 14, eine histor.-krit. Untersuchung, 1911 (Beihefte zur ZAW XXII) hält auch die Malkiṣedeq-Episode für eine nachexilische Legende. Mir scheint seine Argumentation in mancher Hinsicht anfechtbar zu sein. M. hält es z. B. für unmöglich, daß Jahwe bereits vor Moses in Jerusalem eine Kultstätte hatte, — denn an Jahwe habe man bei dem höchsten Gott des Malkiṣedeq zu denken (S. 13) — allein der Bericht vermeidet es ja eigens, Malkiṣedeq als Jahweverehrer hinzustellen. — Wenn nach Meinhold die Benutzung eines keilinschriftlichen Berichtes in Jerusalem für das Jahr 400 ausgeschlossen ist (S. 14), — könnte der Verfasser nicht auch in Babel geschrieben und die dortigen Archive benutzt haben? Solche Einwendungen drängen sich bei der Lektüre noch mehrfach auf. — Vgl. auch den „Nachtrag".

[2]) Vgl. oben 19ff.

4. Ēl Šaddaj.

Auch das Verständnis des Gottesnamens אל שדי wird sich uns am sichersten erschließen, wenn wir ihn nicht isolieren, sondern eine Erklärung suchen, die den Anschauungen des A. T. und des Alten Orients sowie der geschichtlichen Überlieferung am besten entspricht.

Nach der dem Priesterkodex zugerechneten Stelle Ex. 6, 2 hat sich Gott den Patriarchen speziell unter dem Namen א"ש geoffenbart, während er sich unter dem Namen Jahwe nicht kundgab. Mit dem Gebrauch des Namens א"ש soll also die dem Jahwismus vorausgehende Stufe der Gotteserkenntnis der Vorfahren Israels gekennzeichnet werden. Es besteht auch gar kein Zweifel, daß der Name uralt ist[1]. Man übersetzt ihn noch heute gewöhnlich mit „der Allmächtige" (Vulg. Omnipotens), wie es auch die alten Übersetzungen meist schon getan haben. Freilich ist das mehr eine allgemeine Wiedergabe nach dem Gefühl, ohne daß damit etwas für die eigentliche Bedeutung des Namens gewonnen wäre. Daß den LXX-Übersetzern der spezielle Sinn des Namens nicht mehr bekannt war, darf man daraus schließen, daß sie den Namen in der Genesis und im Exodus einfach durch *θεός* mit dem Pronomen possessivum der 1., 2. oder 3. Person je nach dem Standpunkte des Sprechenden wiedergeben. Gen. 17, 1; 35, 11: „Ich bin El Saddaj" (*ὁ θεός σου*); 28, 3; 43, 14; 48, 3 *ὁ θεός μου*, 49, 25: *ὁ θεὸς ὁ ἐμός*, Ex. 6, 3: *θεὸς ὢν αὐτῶν*; Num. 24, 4. 16: einfach *θεός*. Ebenso Jes. 13, 6.

Etwas bestimmteren Charakter gibt dem Namen das Buch Job, wo er an zahlreichen Stellen 5, 8. 17; 8, 5; 11, 7 etc. mit *παντοκράτωρ*, an anderen mit *ἱκανός* 21, 15; 31, 2; 39, 32 (40, 2) übertragen wird; ebenso Ez. 1, 24 Add.; Ruth 1, 20 f. Hiezu paßt auch die Übersetzung *ὁ τὰ πάντα ποιήσας* Job 8, 3 (parallel mit אל), an anderen Stellen hat man bei Job das allgemeine *Κύριος* dafür gesetzt 6, 4. 14; 13, 3; 21, 20; 22, 3. 23. 26; 24, 1. — Ps. 68 (LXX 67), 15 hat dafür *ἐπουράνιος*, Ps. 91 (LXX 90), 7, wo es in Parallele mit עליון — *ὕψιστος* steht, *τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ*, sodaß das Wort der Bedeutung von עליון

[1]) Vgl. Gunkel, Genesis[3] 267.

angenähert ist. Aquila, der bekanntlich אל durch *ἰσχυρός* übersetzt, Symmachus und Theodotion haben שדי durch *ἱκανός* wiedergegeben. Daraus ersieht man, daß die Tradition eine sichere Bedeutung des Namens nicht kennt, daß sie aber da, wo sie für den Namen eine bestimmtere Bedeutung zu gewinnen sucht, in ihm den Ausdruck der göttlichen Allmacht findet. Das *ἐπουράνιος* und *τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ* ist einfach dem Zusammenhang angepaßt, weil eine spezielle Bedeutung unbekannt war.

Jes. 13, 6; Joel 1, 15 wird der Name in der Alliteration כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי mit dem Verbum שדד „gewalttätig sein", „verwüsten" in Verbindung gebracht. Bei Joel ist der Ausdruck *καὶ ὡς ταλαιπωρία ἐκ ταλαιπωρίας* übersetzt. Es liegt nicht eine eigentliche Etymologie, sondern nur ein Wortspiel vor.

Die Ableitung des Namens שדי von שדד „gewalttätig sein", „verheeren" würde auf eine Bedeutung: „der Verheerer" führen, die aber formell wie inhaltlich nicht entspricht. Der Name würde an den meisten Stellen nicht in den Zusammenhang passen, die ganze alte Tradition hat auch nichts derartiges darin gefunden. Die beiden erwähnten Prophetenstellen bringen bloß um des rhetorischen Effektes willen die beiden Stämme zusammen. Arabisches شَدِيد „stark, kräftig, mächtig" wäre zwar sinngemäß, aber im Hebräischen ist diese Entwicklung der Bedeutung des Stammes שדד nicht nachweisbar. Die Zerlegung des Wortes in שַׁ· + די, die der Übersetzung *ἱκανός* „genügend, ausreichend, trefflich" zugrunde liegt, wird niemand mehr als ernste Erklärungsmöglichkeit in Betracht ziehen. Die von Nöldeke [1] und Hoffmann [2] vorgeschlagene Lesung שֵׁדִי „mein Dämon" = mein Schutzgott besticht zwar durch die Einfachheit der Lösung der Frage, entspricht aber sicher nicht den im A. T. mit dem Namen verknüpften Vorstellungen. Daß שַׁדַּי mit dem Worte für „Götzen" identisch sein soll, ist bei der Ängstlichkeit des A. T. hinsichtlich der Gottesnamen schwer glaublich. שַׁדַּי enthält die Vorstellung von etwas Gewaltigem, Majestätischem und wird darum gern in gehobener Rede ge-

---

[1]) ZDMG XL, 735f; MBA 1880, 775 Anm. 1.

[2]) Über einige phönikische Inschriften 53ff.

braucht. Wie sollte שַׁדַּי zu dieser völligen Umwandlung seiner Bedeutung gekommen sein?

Die durchaus der semitischen Anschauungsweise entsprechende Deutung des Namens hat bereits Frd. Delitzsch, dem sich Hommel angeschlossen hat[1], in seinen Prolegomena[2] gegeben. Er bringt den Namen in Zusammenhang mit dem assyrischen *šadū* „Berg", das aber auch „Herr", „Gebieter" bedeutet, wonach sich dann שַׁדַּי als „der Hohe", „Allerhöchste" erklärt. Die inzwischen gefundenen Texte erhärten diese Erklärung.

Wie eng sich in der Tat die Vorstellung der Hoheit und Herrschaft mit der des Berges verbindet, ist daraus ersichtlich, daß Enlil, der Herrschergott *κατ' ἐξοχ.*, als „der große Berg" *šadū rabū* gepriesen wird. IV R 27 Nr. 2, 16f. heißt es:

„Großer Berg[3] Enlil, Gipfel[4], der den Himmel erreicht,
dessen Fundament im klaren Apsū gegründet ist".

V R 44, III, 41 wird KUR.GAL „der große Berg" als Name Enlils angeführt. Ningirsu ist geschaffen von dem „großen Berg" d. i. Enlil[5]. Der Tempel Enlils in Nippur heißt *ē-kur* „Berghaus" im Sinne von „hohes Haus". „Berg" ist überhaupt beliebt als plastischer Ausdruck für Höhe und Herrschaft. Der Haupttempel Ašurs hieß *Ē-ḫar-sag-kur-kur-ra* „Haus des Länderberges"; der Sinn ist offenbar: der die Länder überragende, beherrschende Berg, der Gipfel der Welt, womit zugleich die Herrschaft Ašurs über die Welt ausgesprochen sein soll[6]. Ašur selbst führt auf dem Sanheribprisma I, 10 das Attribut *šadū rabū*, „der große Berg", ein Titel, der wohl von Enlil auf ihn übergegangen ist. In der Prunkinschrift Sargons 175 wird Enlil „der große Berg, der Herr der Länder, der *Ē-ḫar-sag-gal-kur-kur-ra* d. i. das Haus des großen Länderberges bewohnt", genannt. Brit. Mus. 93828 Vs. I, 8 (= CT XV, 3f.)[7] erhält Anu von Enlil den Titel *šadū ili* „Götterberg"[8]. Der Vergleich der Tempel mit Bergen findet sich in

[1]) Altisr. Überlieferung 109 f.; Grundriß 107. [2]) S. 95f.
[3]) KUR.GAL — *šadū rabū*. [4]) *Im-ḫar-sag*.
[5]) Gud. Cyl. A 8, 16 (Th.-D. 98f.) [6]) Vgl. Jes. 2, 2; Mich. 4, 1.
[7]) Übersetzt von Dhorme, RA VII, 16.
[8]) Dhorme, a. a. O. übersetzt dem Sinn nach: seigneur des dieux.

vielen Tempelnamen auch schon der ältesten Zeit. Vgl. z. B. Gud. Cyl. A 11, 1; 21, 19ff.; 22, 9f.; 24, 15ff.; 25, 12 usw. In dem Ištarpsalm S 954 Rs. 18 heißt die Göttin „Herrin des Himmelshauses", Z. 21: „Herrin des Berges des Alls" (*Ḫar-sagkalamma*), Z. 22: „Herrin der Hürde des Alls" (*Ēturkalamma*).

Besonders bedeutungsvoll aber ist, daß der Gott des Westlandes MAR.TU — *Amurru* häufig KUR.GAL „der große Berg" geschrieben wird[1]. Eine Reihe von Eigennamen besonders aus der Kassiden- und aus der neubabylonischen Zeit ist mit diesem Gottesnamen gebildet[2]. Öfter kommt auch der Name KUR vor, das wohl nur Verkürzung von KUR.GAL ist[3]. Amurru ist der eigentliche Name, KUR.GAL der Beiname des Gottes. Der Name ist also mehr Appellativum als Eigenname; der große Berg d. i. der große Herr. Daß wir damit dieses KUR.GAL richtig interpretieren, ersieht man aus Eigennamen wie *Marduk-šadū-niši-šu* „Marduk ist der Herr (eigentl. „Berg") seines Volkes" (BE XV, 29); ebenso *Ninib-šadūni* „N. ist unser Herr" (BE XV, 38). So ist darum „der große Berg" sicher, auch wenn Amurru damit bezeichnet wird, aufzufassen.

Damit aber ist das Verständnis des alttestamentlichen שדי erschlossen. Es ist ein ähnlicher allgemeiner Name wie עליון und bezeichnet den Gott als den Höchsten, den Herrn der Seinigen. Die Vokalisation des hebräischen שַׁדַּי

---

[1]) Clay, BE X, 7f.; BE XIV p. VIIIf. Clays mit Hilfe der aramäischen Transskription אור gemachte Identifikation wurde bestätigt durch F. E. Peiser, Urkunden aus der Zeit der dritten babylonischen Dynastie, Berlin 1905, S. VIII. — Nicht für diskutabel halte ich Clays Annahme der Möglichkeit, daß Ēl Šaddaj eine ähnliche Bildung sei wie *Ša-Maš* „der von Maš", „der Gott von Maš", wie Clay Šamaš zerlegt. Šaddaj sollte demgemäß möglicherweise das Element Addu enthalten.

[2]) BE IX und X, XIV und XV.

[3]) BE XIV, 47ff: ^{il}KUR-*aḫu-iddina* „K. hat den Bruder gegeben"; ^{il}KUR-*ēriš* „K. ist Entscheider"(?); ^{il}KUR-*ibni* „K. hat geschaffen"; ^{il}KUR-*mutabli* „K. ist Führer"; *Napšira-*^{il}KUR „Versöhne dich, K."; *Pir'-*^{il}KUR „Sproß des K."; vgl. ferner die Namen BE XV, 30. 32. 34. 36 KUR.KUR-*nādin-šum* „K. K. gibt den Sohn"; 45: *Ṭāb-šāri-*^{il}KUR „Gut ist der Hauch des K."

darf natürlich nicht gegen die Kombination von שדי mit *šadū* ins Feld geführt werden. Dem assyrischen *šadū* „Berg" entspricht im Hebräischen שָׂדֶה „Feld"; der Wechsel vou שׂ und שׁ bietet angesichts der kanaanäischen Glosse *šatē* in den Amarnabriefen keine Schwierigkeit. Die Verdoppelung des zweiten Radikals ד ist jedenfalls nicht ursprünglich. Sie verdankt ihren Ursprung entweder falscher Etymologie (שדד) oder der Tendenz, den Namen schärfer von שַׁד zu unterscheiden. In der alten Schrift war der dritte Radikal wohl gar nicht ausgedrückt. Es ist wohl möglich, daß der Name ursprünglich שָׂדַי oder wahrscheinlicher nach der Analogie von שָׂדַי אֲדֹנָי lautete[1].

Die Bedeutung „Berg" = „Höchster", „Herr" empfiehlt sich auch im Hinblick auf den parallelen Namen צור „Fels" für „Hort"[2]. Beide werden sogar in Eigennamen kombiniert צורישדי „mein Fels ist Šaddaj"; man wird am besten übersetzen: „mein Hort ist der Höchste" oder „der Herr"[3]. Den Gottesnamen צור wird wohl auch der Name des Vaters des nordsyrischen Fürsten Panammu aus der Zeit Tiglatpilesars IV. ברצר (Pan.-Inschr. 1. 3. 15. 20) enthalten.

Übrigens wird Jahwe auch als אבן „Stein"=„Fels" Gen. 49, 24[4] und סלע „Fels" Ps. 18, 3; 31, 4 etc. seines Volkes bezeichnet[5].

---

[1]) Vgl. die verschiedenen Gottesnamen mit Suff. d. 1. P. בעלתי, *Maqrás* (Nöldeke, MBA 1880, 775 Anm. 1), im Ass.-Babyl. *šarratēa* „meine Königin" für Ištar. — Bei der Vokalisation שָׂדַי tritt auch die Jes. 13, 6 vorausgesetzte Alliteration deutlich hervor, zumal wenn man *šâdaj* sprach.

[2]) Daß der Gottesname צור, wie Winckler, ZDMG LIV, 418 Anm. 1 meint, „wahrscheinlich nicht mit צור „Fels", sondern mit צורה „Bild" zusammengehört und gleichbedeutend mit der solaren Gottheit צלם ist" (s oben S. 130), halte ich für ausgeschlossen. Wie tief der Name צור „Fels, Hort" in der alttestamentlichen Denkweise wurzelt, erkennt man, wenn man nur die Psalmen einmal durchliest. In dem sog. Liede des Moses Dt. 32 wird Jahwe nicht weniger als 6 mal der „Fels" seines Volkes genannt.

[3]) Wenn die mit שדי zusammengesetzten Eigennamen jüngere künstliche Bildungen sind, was mir nicht wahrscheinlich ist, so hat das auf das Alter des Namens שדי selbst keinen Einfluß. Vgl. Gray, Hebrew proper names 196 ff.

[4]) Der Text ist allerdings nicht sicher.

[5]) Vgl. Nestle, Eigennamen 48.

Wenn der Name שדי von P als Charakteristikum der Patriarchenzeit hingestellt wird, so ist aus dem Inhalt des Namens ein sicheres Argument gegen diese Überlieferung nicht zu gewinnen, er scheint vielmehr in der Tat als altes Erbgut ins A. T. gelangt und später unverstanden darin mitgeführt worden zu sein. Die Beziehung zu KUR.GAL „dem großen Berge" spricht entschieden für hohes Alter. Es ist ja nicht zu verwundern, wenn der spezielle Sinn des Namens der israelitischen Überlieferung alsbald verloren ging und man nur noch ganz allgemeine Deutungen des Namens kannte, wie sich aus der LXX-Übersetzung klar ergibt, da im Hebräischen שָׂדֶה und שָׁדַי „Feld" heißt, während das Wort für „Berg" הַר lautet. Es ist schwerlich anzunehmen, daß der Gottesname schon bei der Scheidung des Ursemitischen in seine verschiedenen Abzweigungen mit nach Kanaan gewandert sei, er ist wohl vielmehr später aus dem Euphratlande nach Kanaan übertragen. Wenn Abraham, wie es nach der alttestamentlichen Erzählung scheint, den Namen aus Babylonien mitgebracht hat, so würde das mit dem keilinschriftlichen Befunde nicht in Widerspruch stehen. Jedenfalls ist Ēl Šaddaj im A. T. eine Versteinerung aus der Zeit, da die babylonische Kultur das Westland beherrschte. Der plastische Ausdruck „Berg" für „Höchster", „Herr" entspricht ohne Zweifel einer uralten in Babylonien wie im Westlande vielfach vorhandenen Vorstellung von der Gottheit. Die mit צור zusammengesetzten alttestamentlichen Namen gehören zwar alle dem Priesterkodex an, sind aber offenbar alt, schon deshalb, weil sie sonst nicht im Gebrauch sind[1]. Daß שדי nicht der gewöhnlichen Sprache, sondern der archaisierenden und poetischen (besonders Job) angehört, erklärt sich aus diesem Ursprung und dieser Bedeutung des Namens ebenfalls aufs Einfachste. Auch das babylonische *šadū* ist poetisch.

Vielleicht darf auch daran erinnert werden, daß sich die Gottheit mit Vorliebe auf Bergen offenbart und auf Bergen verehrt wird. Der Höhenkult mag dadurch auch in eine neue Beleuchtung treten. Man vergleiche nur das babylonische

---

[1]) Vgl. Nestle, a. a. O. 47.

Wort für Tempel *ē-kur* mit den kanaanäischen Naturtempeln, den Höhen, auf denen der Gott verehrt wurde. Auch Jahwe hat seinen ältesten Sitz auf dem Berge Sinai und sein Tempel steht auf einem Berge. Noch im Buche Daniel wird das Reich des Messias einem Steinchen verglichen, das sich vom Berge loslöst und zum welterfüllenden Berge wird — das Symbol der universellen Herrschaft des Messias.

Auf die sonstigen Benennungen Jahwes wie אֲבִיר יִשְׂרָאֵל „der Starke Israels", קְדֹשׁ יִשְׂרָאֵל „der Heilige Israels" u. ä., die nicht die programmatische Bedeutung der besprochenen Namen haben, die auch gar nicht eigentliche Eigennamen geworden und ihrer Bedeutung nach durchsichtig sind, werden wir gelegentlich im Zusammenhang zurückkommen.

VI. Kapitel.

Die Grundzüge der israelitischen Religion gegenüber der babylonischen.

1. Der national-geschichtliche Charakter der israelitischen Religion als Grundlage der israelitischen Gottesidee.

Wir haben gesehen, daß sich die babylonischen Götter dem Menschenauge in den Naturerscheinungen darstellen: Es sind die in der Natur wirkenden, persönlich gedachten Kräfte. Es gibt darum keinen Zweifel an ihrer Existenz und keine scharf und dauernd durchzuführende individuelle Scheidung der einzelnen Göttergestalten, die vielmehr leicht in einander übergehen. Die Götter gehören nicht einem Volke speziell an, sie sind nicht ausschließlich national, sondern haben als kosmische Kategorien allgemeine Geltung. Die Namen wechseln, das zugrunde liegende Wesen aber ist bei den vorderasiatischen Religionen das gleiche. Die Götter vertragen sich aufs beste

neben einander. Keiner konnte sich zur absoluten Alleinberechtigung erschwingen, weil im Grunde einer soviel Daseinsrecht hatte wie der andere: Trotz der Erhebung einzelner Götter über die anderen denkt doch niemand daran, einem Gotte ausschließliche Verehrung und Daseinsberechtigung zu vindizieren. Diese Frage konnte in Babel, wo alle Lebensformen vergöttlicht wurden, gar nicht gestellt werden. Einen eigentlichen Abfall von den Göttern gibt es nicht.

Bei der israelitischen Religion scheiden kosmologische Betrachtungen und philosophische Reflexionen aus. Daraus ergeben sich die grundlegenden Unterschiede zwischen Babel und Israel. Der Gott Israels ist eine feststehende, von jeder andern scharf zu unterscheidende Persönlichkeit, die sich im Laufe der Geschichte offenbart.

Die Religion ist nach dem A. T. fortschreitende Offenbarung dieses bestimmten Gottes. Der Gott Israels wählt sich gewisse Persönlichkeiten und ein bestimmtes Volk aus, um sich diesen in Reden und Erscheinungen als Helfer kundzutun. Auf diesen Offenbarungen Gottes, die von Generation zu Generation überliefert werden und den Späteren die Kunde von den göttlichen Absichten vermitteln, basiert die ganze israelitische Religion. Die babylonische Religion ist Weltanschauung, Naturbeobachtung, Wissenschaft, Gegenwartsreligion, die israelitische dagegen Offenbarung einer bestimmten Gottheit im Laufe der Geschichte. Jahwe hat sich in der Vergangenheit den Stammvätern als hilfreicher Gott erwiesen, darum wurde er von ihnen verehrt.

Sehr charakteristisch ist das Gelübde Jakobs Gen. 28, 20ff.: „Wenn Gott mit mir ist und mich behütet auf diesem Wege . . . . ., so soll mir Jahwe Gott sein und dieser Stein . . . . ein Gotteshaus werden, und alles, was du mir geben wirst, will ich getreulich verzehnten.“ Hos. 12, 5 wird gesagt, daß Jakob den Engel Jahwes in Bēth-ēl fand. Zu diesem charakteristischen Ausdruck[1], Gott „finden“ vgl. Dt. 4, 29; Ps. 32, 6. Man „findet“ Gott, indem sich dieser offenbart und hilfreich erweist. Die Existenzfrage wird auch hier nicht aufgeworfen, es handelt

[1]) Vgl. oben 217.

sich vielmehr zunächst nur darum, ob dieser Gott der Gott Jakobs ist.

Jahwe hat sich dem Volke Israel durch die Befreiung aus Ägypten als mächtiger Hort und Schützer kundgetan und sich so das Volk als Eigentum erworben, darum ist er und kein anderer Israels Gott. Hos. 13, 4: „Ich bin Jahwe, dein Gott von Ägyptenland her, einen Gott außer mir kennst du nicht, und einen Helfer außer mir gibt es nicht." Dieser Satz sagt alles.

Das Verhältnis Israels zu Jahwe ist demgemäß etwas ganz Besonderes. Es wird als Bund mit diesem aufgefaßt. Jahwe offenbart sich diesem Volke als dessen Gott, steht ihm als Helfer und Hort zur Seite, wogegen hinwiederum das Volk die Erfüllung gewisser in dem Bunde enthaltener Verpflichtungen gelobt. Wir lesen im A. T. von verschiedenen Bundesschlüssen zu verschiedenen Zeiten, durch welche die Etappen der israelitischen Religionsentwicklung gekennzeichnet werden sollen. Der Inhalt derselben weicht naturgemäß voneinander ab, allein wesentlich ist denselben die Normierung des Verhältnisses zu Jahwe, die durch den Bund herbeigeführte Gegenseitigkeit der Verpflichtung. Der „Bund" enthält die Grundauffassung Israels von der Religion: es ist eine Vereinbarung, eine gegenseitig eingegangene Verpflichtung auf Grund der göttlichen Offenbarung. Es gab also einmal eine Zeit, wo dieses Verhältnis nicht bestand, es gibt auch viele, mit denen Jahwe diesen Vertrag nicht geschlossen hat, die ihn nicht kennen, der Bund ist vielmehr auf bestimmte Personen und ein bestimmtes Volk, nämlich Israel, beschränkt, er ist darum durchaus geschichtlich und national. Eine spezifisch nationale Gottheit hat ebensowenig ein Pendant in einer anderen Religion als ein Volk in einem andern, während die Naturgottheiten hier und dort wesentlich gleich sind.

In Babel erlangt Marduk mit der Hegemonie seiner Stadt die Hegemonie unter den Göttern. Die Qualitäten und Funktionen der Götter anderer Städte werden auf ihn übertragen, sodaß ein synkretistischer Monotheismus entsteht. In der Rangordnung des Pantheons spiegelt sich nicht bloß das Zusammenwirken der kosmischen Kräfte, sondern auch die politische Entwicklung wieder. Man erzählt auch dort von einem my-

thischen Wesen Ea-Oannes, das Tag für Tag aus dem persischen Meerbusen heraufstieg, um die Menschen in verschiedenen Künsten und Fertigkeiten zu unterrichten, allein das ist doch etwas ganz anderes als die verschiedenen Bundesschlüsse, durch die der Gott Israels zuerst mit Noa, dann mit Abraham und den Erzvätern und schließlich mit Moses und Israel am Sinai in Beziehung getreten ist. Im Babylonischen werden die verschiedenen Entwicklungsperioden durch verschiedene Götter repräsentiert, im A. T. ist es derselbe Gott, der sich in verschiedener Weise kundgibt.

Das A. T. sucht mit diesen Bundesschlüssen das Verhältnis der Vorfahren zu Jahwe darzustellen und so eine geschichtliche Basis für seine Religion zu gewinnen. Die religiösen Anschauungen beruhen auf dem Traditionsprinzip. Was Gott durch seine Auserwählten einst geoffenbart hat, das ist maßgebend, nicht das, was die Natur offenbart. Wir sehen deshalb schon sehr früh die Schulen des Elohisten und Jahwisten an der Arbeit, die Religion auf eine historische Basis zu stellen und so ihre Berechtigung und verpflichtende Kraft darzutun. So hat sich Gott den Vätern geoffenbart, so hat er sie geführt, darum muß das so sein.

Die Betrachtung der Offenbarung Gottes in der Vorzeit an eine bestimmte Familie und eine bestimmte Nation drängt in Israel schließlich zur Eingliederung der Geschichte des auserwählten Volkes in die Weltgeschichte. Also auch für die Idee der Universalität der göttlichen Führung der Menschheit sind nicht kosmologische Gesichtspunkte und die politische Situation maßgebend, sondern die geschichtliche Betrachtung. In Israel ist auf diesem Wege die Idee einer Universalgeschichte entstanden, lange bevor man in Babel, in Griechenland oder Rom an eine solche überhaupt nur denken konnte. Es hängt diese Idee der Offenbarung Gottes an die gesamte Menschheit zweifellos mit dem israelitischen Monotheismus zusammen, der als Heilsoffenbarung über die nationalen Schranken hinausdrängte und die Beziehung zur gesamten Menschheit herstellen mußte[1].

[1]) Vgl. Adalber Merx, Der Einfluß des A. T. auf die Bildung und Entwicklung der Universalgeschichte (Resumé aus den „Verhandlungen

2. Die Eigenart des israelitischen Monotheismus.

Wir haben verschiedene Arten des Monotheismus, die sich im Heidentum entwickelt haben, besprochen. Es handelt sich in den meisten Fällen um ein Zusammenfließen der vielen Naturgottheiten zu einer Einheit oder um die Heraushebung eines Gottes aus der Menge der andern. Ein solcher Monotheismus wird besser Monismus genannt. In den letzten Jahren hat man die Frage des altorientalischen Monotheismus auch in ihrer Beziehung zum Glauben der Israeliten an einen Gott vielfach erörtert und diesen als Frucht der altorientalischen Spekulation zu verstehen gesucht. So sagt z. B. H. Winckler[1]: „Was war denn der Jahwe des Moses . . . ? . . . Nach unserer Auffassung der Gottesbegriff in personifizierter Gestalt, welchen der alte Orient als Inbegriff der Gottheit entwickelt hatte und den man als den summus deus, den Herrn des Weltalls verehrte". Winckler meint weiter, die Geheimlehre des Orients verkörpere ihn für den Kult und verehre ihn nach dem Orte in einer bestimmten Erscheinungsform. „An dem betreffenden Orte ist also der Lokalgott der summus deus, und die Tempellehre ist auf ihn zugeschnitten. In geschichtlicher Zeit ist das wichtigste Beispiel Marduk von Babylon, dessen Lehre sich den vorderasiatischen Kulturkreis erobert hat. Dieser ist nicht etwa nachträglich durch Synkretismus zu einem Inbegriff aller

---

des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses zu Hamburg, Sept. 1902, 195f.). Merx geht davon aus, daß der Gedanke der Einheit der Menschheit wie ihrer einheitlichen Entwicklung zu einem bestimmten Ziele die Voraussetzung zur Bildung einer Universalgeschichte sei. Beide entstammten dem A. T. „Was hier vom Jahwisten der Genesis und von den ältesten Propheten vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. erfaßt ist, kommt in der Entwicklung des griechischen Denkens erst kurz vor dem ersten christlichen Jahrhundert durch die pseudoaristotelische Schrift von der Welt zum Bewußtsein und zur Darstellung. Nach dieser Idee aber eine Geschichte der Menschheit herzustellen, was Diodor von Sicilien versucht, das konnte nicht gelingen, weil das technische Mittel einer einheitlichen Chronologie nicht vorhanden war. Auch dieses überlieferten die Hebräer durch die Weltchronologie, welche der Elohist der Genesis aufgebaut hat, indem er nicht etwa eine babylonische Chronologie einfach adoptiert, sondern sie nach seiner Idee selbständig umgestaltet".

[1]) Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient 41f.

Götter geworden, sondern er ist von Anfang an, solange es ein Babylon und eine Lehre Marduks an dem Heiligtum der ‚Hauptstadt' Babylon gegeben hat, als solcher hingestellt worden".

Allein selbst angenommen, daß Winckl ers Darstellung von dem summus deus des Alten Orients und der Marduk-Lehre in Babylon richtig wäre, was nach unseren früheren Ausführungen über die Stellung Babels zum Monotheismus nicht der Fall ist, so dürfte man nicht ohne weiteres den babylonischen Maßstab auf den israelitischen Monotheismus anwenden, dieser muß vielmehr zuerst nach seiner besonderen Art untersucht werden.

Die Religion Israels beruht auf national-geschichtlicher Basis, auf dieser wird auch Israels Monotheismus am besten verständlich. Man fragt sich: welchen Wert hatte es für Israel, nur einen Gott zu verehren? Warum übt Israels Gott nicht dieselbe Toleranz gegenüber anderen Gottheiten wie die Götter der übrigen Völker Vorderasiens?

Israels Antwort darauf lautet: „Jahwe allein hat sich durch die Befreiung aus Ägypten als unser Gott erwiesen." Einen anderen Gott kennt das Volk nicht, d. h. ein anderer Gott hat seine Macht an ihm nicht geoffenbart. Also auf geschichtlichem Wege ist das Volk seinem Gotte verpflichtet worden. Er stellt sich nicht als eine in der Natur verkörperte Macht dar, sondern ist das persönliche Numen des Volkes, dessen Hort und Schirm.

Das würde aber die strenge Exklusivität noch nicht begreiflich erscheinen lassen. Haben deshalb die anderen Götter kein Existenzrecht? Für Israel nicht. Für dieses ist bloß Jahwe als Gott da.

Um diesen Monotheismus zu verstehen, muß man in erster Linie beachten, daß einer von vielen Göttern nicht soviel gilt als ein Gott allein. Darum nennen die kanaanäischen Stadtfürsten den Pharao: „meine Götter"; ihm gebührt ihre ganze Verehrung. Darum auch so häufig in Babel die Heraushebung eines einzelnen Gottes, den man besonders ehren will. Wenn ein Gott als ganz besonderes Wesen gelten, wenn er infolgedessen möglichst hoch hinaufgehoben und wenn alles

auf ihn konzentriert werden soll, dann darf kein anderer neben ihm geduldet werden. Jahwe aber war bei der Vereinigung der Stämme durch Moses der Einheitspunkt, das alles zusammenhaltende Zentrum. Die Einheit des Staatswesens forderte die Einheit der Gottheit und des Kultus. Die israelitische Weltanschauung und Politik ist jahwezentrisch und wird so monotheistisch. Die Konzentration auf den einen Punkt, Jahwe, hat der israelitischen Religion ihr eigenartiges Gepräge gegeben.

Aus philosophischen Spekulationen heraus wäre der Monotheismus auch bei Israel nie zur Tat geworden. Zu Reflexionen über das Verhältnis Jahwes zum Kosmos und zu den Göttern der Heiden hatte man zunächst keinen Anlaß, Gott ist für Israel nicht zuerst Lehre und Produkt der Philosophie, sondern machtvolle Tat, die sich Israel kundgegeben hat.

Wer waren eigentlich die Hebräer, die Moses aus Ägypten führte? In ethnologischer Hinsicht geben die עברים ebenso wie die Ḫabiri der Amarnabriefe noch manches Rätsel zu lösen. Sicher aber ist, daß das nach dem A. T. aus zwölf Stämmen zusammengesetzte Volk ein Konglomerat aus sehr verschiedenen Elementen bildete[1]. Und welches war das einigende Band? Das war Jahwe. „Israel" ist kein Stammesname, sondern bezeichnet die Gemeinde der Jahwegläubigen, ist also ein Name von wesentlich religiöser Bedeutung. Durch Jahwe ist die Mehrheit der Stämme zu einem Volke zusammengeschlossen, während sonst ein Volk, das an sich ein natürliches Ganze bildet, eine Vielheit von Göttern in sich schließt.

Die Sinaikoalition beruht auf durchaus religiöser Grundlage. Es ist die Amphiktyonie der Jahweverehrer. In diesem Sinne ist es durchaus richtig, wenn Jahwe Dt. 32, 15 der Schöpfer Israels genannt wird. Der Bund ist nicht bloß ein Bund mit Jahwe, sondern durch Jahwe wurden die Stämme unter sich zusammengeschlossen. Er ist der Fels, auf dem der Bau des israelitischen Staatswesens beruht. Er ist der Nationalgott, der die Nation erst geschaffen hat. Der Bundesschluß ist also vor allem auch die Vereinigung der

[1]) Vgl. oben 184 bes. Anm. 2.

Stämme untereinander. Die Verehrung anderer, fremder Götter ist Bundesbruch, sie bedeutet die Loslösung von dem die Stämme umschließenden Bande. Daher das strenge Verbot der Verehrung anderer Götter. Nicht weil man ihnen die Existenz abspricht, sondern weil Israel mit ihnen nichts zu schaffen hat. Jahwe ist für Israel אלהים „die Götter" oder „die Gottheit". Die einzelnen Stammesgottheiten verschwinden vor ihm als der höheren Einheit. Sehr charakteristisch für den nationalen Monotheismus Israels ist die Bezeichnung „fremde Götter — אלהי (ה)נֵּכָר. Das sind die Götter, die Israel nichts angehen, gegen deren Verehrung aber ständig angekämpft werden muß, die Israel aus seiner Mitte wegschaffen soll Gen. 35, 2. 4; Jos. 24, 20. 23; Richt. 10, 16; 1 Sam. 7, 3; Jer. 5, 19. Immer wird betont, daß Israel wegen der Verehrung fremder Götter in Not geriet. Jahwe ist der einzige Gott, dem Israel gehört. Wenn es ihn verläßt, so verläßt er das Volk auch. Dt. 31, 16 sind durch den späteren Beisatz „des Landes" die fremden Götter als die kanaanäischen Landesgottheiten gekennzeichnet.

Wie von „fremden" Göttern spricht man oft auch von den „anderen Göttern" (אלהים אֲחֵרִים), besonders bei Jeremias und im Deuteronomium; man leugnet sie nicht, aber Israel darf sie nicht verehren. Jahwe steht aber hoch über ihnen allen.

In demselben Sinne spricht man von einem „fremden Gotte" אל זָר Ps. 44, 21; 81, 10; von „Fremden" (Göttern) זָרִים Dt. 32, 16 und von dem „Fremden" (Gotte) זָר Jes. 17, 10 vgl. Jer. 2, 25; 3, 13.

Interessant ist, wie die religiös-nationale Idee im Debora-Liede (Richt. 5), das ja allgemein als eines der ältesten Stücke der israelitischen Literatur gilt, zum Ausdruck kommt: Nach V. 5 ist „Jahwe der Gott Israels", nach V. 13 ist „Israel das Volk Jahwes". Aber nach V. 23 ist die Nichtteilnahme an den Kämpfen Israels ein Imstichelassen Jahwes:

„Fluchet Meros! sprach der Engel Jahwes,
ja, fluchet ihren Bewohnern,
weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kamen,
Jahwe zu Hilfe unter den Helden"!

Das nationale Interesse ist mit dem religiösen völlig eins. Israels Feinde sind Jahwes Feinde:

V. 31: „So müssen zugrunde gehen alle deine Feinde, Jahwe!
aber die dich lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht"!

Die gewaltigen Kämpfe, die das Volk unter dem Zeichen Jahwes beim Einzug in Kanaan siegreich bestand, machen die Begeisterung verständlich, mit der man zu ihm und zur Koalition stand. Die Festigkeit und sieghafte Macht des Bundes verlangte aber auch geradezu mit Notwendigkeit das erste Gebot des Dekalogs: Jahwe und kein anderer Gott neben ihm! Die Verehrung eines anderen Gottes wäre ohne weiteres auch ein Verlassen der Fahnen Israels gewesen, daher die strenge Exklusivität und Eifersucht Jahwes. Wir sehen ja, wie Jerobeam nach dem Abfalle vom Hause Davids sofort seinen eigenen Kult einrichtete; ebenso war die im Deuteronomium geforderte Einheit des Heiligtums notwendig, um die Zersplitterung des Volkes zu verhindern.

Man hat Jahwe verschiedentlich als Kriegsgott erklärt. Ein Kriegsmann (איש מלחמה) wird er ja mehrfach im A. T. genannt Ex. 15, 3; Ps. 24, 8 vgl. Jes. 42, 13; 52, 10; 59, 16f.; 63, 1ff. usw. Als solcher tritt er uns in der Zeit der Entstehung des Volkes in der Tat entgegen. Es sind die Jahwe-Krieger, die in dem „Bunde" vereinigt sind. Das Debora-Lied ist ein Kriegslied. In der ältesten israelitischen Literatur gab es sogar ein „Buch der Kriege Jahwes", in welchem die Großtaten Jahwes und seiner Helden geschildert waren. Auch „das Buch des Wackeren" (ספר הישר), das Jos. 10, 13 erwähnt und aus dem die Klage Davids auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 19—27 genommen ist, verherrlichte die Heldenzeit des Volkes in Liedern. Schließlich ist auch die Lade Jahwes in gewissem Sinne ein kriegerisches Heiligtum; wenn das auch nicht ihr ursprünglicher Charakter ist, so ist doch auch nicht zu leugnen, daß sie als Repräsentation Jahwes in den Kampf vorauszieht. Wenn sie sich in Bewegung setzte, sprach Moses Num. 10, 35:

„Mache dich auf, Jahwe,
daß zerstieben deine Feinde
und deine Hasser vor dir fliehen"!

Und wenn die Lade den Lagerplatz erreichte, sprach er:

„Laß dich nieder[1], Jahwe,
und segne(?) die zehntausendmal Tausende Israels"!

Also auch hier die innigste Vereinigung zwischen Gott und Volk mit der ganz selbstverständlichen Voraussetzung, daß Israels Feinde Jahwes Feinde sind.

Jahwe war die Devise, unter der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit und zum selbständigen Volke geeinigt wurde. Unter Jahwe als Führer hat es die schweren Kämpfe, die mit seiner Seßhaftwerdung verbunden waren, glücklich überstanden. Gerade diese aber hatten gezeigt, wie notwendig für Israel dieser Einigungspunkt war, ohne den es seine innere Kraft wieder verlieren und zerfallen mußte. Daher kein Gott neben Jahwe!

3. Transzendenz der israelitischen Gottesidee.

In Babel ist alles vom göttlichen Leben durchdrungen. Die Gottheit manifestiert sich im Leben der Natur, im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit, und so ist alles in die göttliche Lebenssphäre hineingezogen. Eine Scheidung des Göttlichen vom Weltlichen gibt es nicht. Der Kosmos, Ēšara, „das Haus des Alls", ist der große Götterpalast.

Das die biblische von der babylonischen Gottesauffassung trennende wesentliche Unterscheidungsmerkmal darf darin gefunden werden, daß sich der Gott Israels in keiner Naturerscheinung verkörpert, vielmehr tritt seine Persönlichkeit auf Grund seiner Offenbarung im Laufe der Geschichte mit fortschreitender Klarheit hervor. An die Stelle der Naturerscheinung tritt der unmittelbare Verkehr des Gottes mit seinen auserwählten Offenbarungsorganen.

In der alten Zeit denkt man sich das Auftreten Gottes durchaus äußerlich. Er erscheint plötzlich da oder dort, man findet ihn an diesem oder jenem Orte. Man hat die Vorstellung, daß in der alten Zeit das Verhältnis der Väter zu Gott ein sehr nahes und freundliches, der Abstand zwischen

---

[1]) Statt שובה ist wohl שָׁבָה zu lesen.

Gott und Mensch gering gewesen sei. Gott „spricht" mit seinen Erwählten, um ihnen seine Absichten kundzutun. Die Patriarchen, Moses, die Propheten sind „Gottesmänner", die sich des unmittelbaren Verkehrs mit Gott, allerdings in verschiedener Form, erfreuen.

So entwickelt sich die Vorstellung von Gott zwar ganz nach menschlicher Analogie, allein Gott ist doch ein für sich bestehendes Wesen, das seine besondere Natur hat und über die menschliche Sphäre hinausgehoben ist. Die Erscheinungen der Natur sind Wirkungen der Gottheit. Der Regen, das Gedeihen der Saat, die glückliche Ernte, Leben, Gesundheit und Tod bei Menschen und Tieren sind von Gott abhängig, aber er darf nicht mit Sonne, Mond und Sternen identifiziert werden. Er kann sich zwar dem profanen Auge sichtbar machen, ist ihm aber für gewöhnlich entrückt. So gewöhnt man sich daran, Jahwe als unsichtbares und überirdisches Wesen zu denken. Mögen in der alten Zeit die Vorstellungen von Jahwe auch noch so naiv und mag auch der Fortschritt von den Patriarchen bis zu den Propheten noch so groß sein, sicher ist, daß der Gott von Anfang an von den Naturdingen unterschieden wurde, und sobald er einmal als eine mit den Naturdingen nicht zu identifizierende Persönlichkeit galt, war die Grundlage für seine Erhebung über die Welt geschaffen. Jahwes Name bezeichnet darum nicht irgend eine besondere Beziehung zu einem Naturding, sondern ist das denkbar Allgemeinste. Das in den babylonischen Personennamen den Gottesnamen vertretende *jau* dient zur Benennung des israelitischen Gottes. So ist das wesentliche Merkmal des alttestamentlichen Gottesbegriffs die Transzendenz oder Naturerhabenheit Gottes, die aber nicht einen weltfernen Gott postuliert, sondern einen, der in unmittelbare Beziehung zum Menschen tritt, ja der seinem Volke als *Jahwe* (= „er ist gegenwärtig" für sein Volk) unmittelbar nahe ist.

Diese Unsinnlichkeit, die den Gott nicht unmittelbar greifbar werden läßt, war für das an sinnlichen Vorstellungen haftende Volk die Hauptschwierigkeit des gläubigen Vertrauens auf Jahwe, aber sie wurde schließlich doch von größter Bedeutung für den Glauben an den einen universellen Gott.

Das Babylonische kennt die strenge Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, die wir im A. T. finden, nicht. Von Gilgameš heißt es: „Zwei Drittel von ihm ist Gott, und ein Drittel von ihm ist Mensch“[1]. Utnapištim und sein Weib werden gar zu Göttern gemacht[2]:

„Vordem war Utnapištim ein Mensch,
Jetzt sollen Utnapištim und sein Weib gleich sein uns Göttern,
Wohnen soll Utnapištim in der Ferne an der Mündung der Ströme.“

Das A. T. kennt solche halbgöttlichen Wesen nicht, sondern betrachtet die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem als unüberbrückbar.

Ein sehr bemerkenswertes Charakteristikum der Jahwereligion ist daher das Nichtvorhandensein von Mittelwesen, die den Verkehr zwischen dem Gotte und seinen Verehrern bewirken, insbesondere den Betenden durch ihre Fürsprache bei der höheren Gottheit vertreten. So hat sich naturgemäß die Vorstellung von dem Wesensunterschiede zwischen Göttlichem und Menschlichem den Israeliten tief eingeprägt, aber auch das Bewußtsein von der umfassenden Wirksamkeit und Macht Jahwes sehr gesteigert. In Babylonien finden wir überall die Bezugnahme auf die fürsprechenden, mittleren Gottheiten, regelmäßig treten sie auf den Siegelzylindern und Reliefs von den ältesten bis in die spätesten Zeiten auf. Die babylonische Vorstellung gestaltet den Verkehr mit den Göttern lebendig und dramatisch. Man sehe nur das sog. Kalksteinrelief Gudeas im Berliner Museum an[3], wo der alte Patesi von zwei Göttern, deren einer Ningišzida durch die an den Schultern angebrachten Drachenköpfe kenntlich ist, zu Ea, dem Spender des Lebenswassers, geführt wird. Auf einem anderen führt eine Göttin einen Mann an der Hand[4]. Auf dem berühmten Relief des Nabū-apil-iddina (V R 60) steht der König in anbetender Haltung vor dem Sonnengott; ein Priester führt ihn, hinter

[1]) Gilg.-Epos Taf. IX Col. II, 16 (KB VI 1, 204f.). — Ungnad-Greßmann, Das Gilgameš-Epos S. 7 (Darnach Taf. I).

[2]) Gilg.-Epos XI, 202—204.

[3]) Vgl. E. Meyer, Sumerier und Semiten in Babylonien 43 und Taf. VII.

[4]) Hilprecht, a. a. O. 528.

ihm steht eine Göttin, die bittend die Hand erhebt. Aber so günstig diese Auffassungsweise die religiöse Phantasie und die Kunst anregte, ihr Nachteil liegt darin, daß sie die göttliche Macht an unzählige Götter und Halbgötter zersplittert.

In der babylonischen Religion werden auch die Könige vergöttlicht; man setzt ihrem Namen das Gottheitszeichen vor, sie sind von der Gottheit erzeugt, nennen sich Gemahl einer Göttin und genießen insbesondere nach dem Tode göttliche Verehrung (Näheres darüber s. unten).

Wir haben oben[1] gezeigt, wie in der altbabylonischen Kunst die Götter als Personifikationen des Naturlebens dargestellt werden. Die verschiedenen Tamūzgestalten: Ningišzida, Dumuzi, Gilgameš, sowie die babylonische Auffassung vom Lebensbaum und Lebenswasser zeigen, daß das Naturleben unmittelbar als Gottesleben empfunden wird. In der Natur lebt und stirbt die Gottheit, bei den Israeliten steht die Gottheit in keinem lebendigen Zusammenhang mit der Natur, sondern diese ist entgöttlicht.

In den sumerischen Inschriften der ältesten Zeit ist das Empfinden für die in der Natur sich auswirkende göttliche Lebenskraft am lebhaftesten. Daher insbesondere die zahllosen Vegetationsgottheiten. Ninḫarsag ist „die Mutter der Götter und Menschen", die Kuh, welche die Könige säugt, die „Mutter der Kinder der Stadt", Bau ist die Flurengöttin, Nina die Göttin des Wassers usw.

Von Jahwe dagegen wird das Irdisch-menschliche möglichst ferngehalten. Daraus erklärt sich bei ihm das Fehlen eines weiblichen Komplements, von dem bis jetzt trotz eifrigsten Suchens noch keine Spur gefunden wurde. In der babylonischen Religion ist gerade das Geschlechtsleben eine unmittelbare Auswirkung der Gottheit, daher auch seine kultische Verherrlichung.

Nach dieser religiösen Grundauffassung richten sich selbstverständlich auch die Formen der religiösen Betätigung. Mit der Unsinnlichkeit Jahwes hängt vor allem die Einfachheit und Strenge des israelitischen Kultes zusammen. Wir

[1]) Vgl. S. 6 ff.

sehen, wie die Propheten des 8. Jahrhunderts noch geringschätzig über den Opferdienst urteilen oder sogar dagegen eifern, weil für das Volk, abgesehen von anderen Gründen, auf die wir noch zu sprechen kommen, darin die Gefahr einer zu naturhaften und sinnlichen Auffassung der Gottheit lag. Jahwes Wesen widerspricht der Kult der Natur, wie er besonders in dem Hierodulenwesen in Babel geübt wurde.

In Babylonien vollzieht sich der religiöse Kult im engsten Zusammenhange mit dem Naturleben. Eannatum z. B. gräbt und weiht für Ningirsu einen neuen Kanal, den er *Lum-ma-dim-du(g)* nennt[1]. Ebenso gräbt Urukagina für Ningirsu einen Kanal[2], der den Namen „Ningirsu ist der Fürst von Nippur" führt. Die Göttin Nina wird gebeten, diesem „heiligen Kanal fließendes Wasser zuzuführen"[3]. Derselbe König erbaut für Ningirsu dessen *An-ta-sur-ra* „den Tempel des Überflusses des Landes"[4]. Von den der Gottheit dargebrachten reichen Opfergaben ist sehr oft die Rede. Hier sei nur an die Hekatomben erinnert, die Marduk gelegentlich der Zurückführung seines Bildes aus Elam dargebracht wurden[5]. Das Opfer der Tiere und Früchte drückt die dankbare Huldigung für den Spender aus. Man sieht überall heraus, wie man durch die gewaltige Menge, die vorzügliche Qualität des Dargebrachten und den äußeren Glanz die Gottheit zu verherrlichen und günstig zu stimmen sucht. Durch diese Opfer an Tieren und Früchten kommt man in unmittelbare Berührung mit der Gottheit, die Schöpferin und Erhalterin des Lebens des Landes ist. Die Jahwe-Religion hat die Opfer als etwas Heterogenes oder zum mindesten Sekundäres empfunden und schließlich bei deren Darbringung mehr auf die Erfüllung der gesetzlichen Bestimmungen als auf die Menge der dargebrachten Gaben Gewicht gelegt.

Die Transzendenz ist ein notwendiges Korrelat der Einheit. Nur ein über die Vielheit der Erscheinungswelt hinausgehobener Gott kann Elohim d. h. die

[1]) Feldstein A und B 5, 15ff.; 7, 3ff. (Th.-D. 22f.).
[2]) Kegel B und C 12, 33ff. (Th.-D. 52f.). [3]) Das. 41ff.
[4]) Türangelst. 5—7 (Th.-D. 42f.); Kegel A 1, 6—9 (Th.-D. 44f.).
[5]) IV R 20, 1, 21ff. (BA V, 339ff.).

Zusammenfassung der Götter in einer höheren Einheit sein. Wenn die Sonne oder eine andere Naturerscheinung als Gottheit verehrt wird, dann ergibt sich als notwendige Folge auch der Kult der anderen Gestirne, und damit ist die Einheit zerstört. Anderseits aber birgt der über die Naturerscheinungen erhabene einzige Gott die Tendenz des Universalismus der Macht und Herrschaft in sich: Jahwe wirkt alles allein, zunächst in dem beschränkten Anschauungskreise Israels als dessen Nationalgott, schließlich aber muß bei der Erweiterung des Gesichtskreises der Israeliten über das eigene Volk hinaus Jahwe als die universelle Macht überhaupt erkannt werden.

Wir haben gesehen, wie in Babel einzelne Götter über die andern erhoben und mit monotheistisch klingenden Beinamen überhäuft werden, allein es fehlt das Verbot der Verehrung des Heeres der anderen Götter, die schließlich doch da sind; darum ist ein konsequenter Monotheismus undenkbar. In der späteren Zeit löst sich allerdings Marduk in Babel ebenfalls mehr und mehr von der Naturgebundenheit los und wird für sich bestehende, die anderen Götter absorbierende Persönlichkeit. Der Schritt zum Monotheismus wäre hier nicht mehr schwer gewesen, wenn eine bedeutsame Ursache zur Negation der Existenz der anderen Götter eingetreten wäre. Allein man dachte so wenig daran, daß man diese wenigstens als leere Schemen bestehen ließ, deren Wesen Marduk in sich aufgenommen hatte.

4. Die Bildlosigkeit Jahwes.

Die plastische Kunst, die sich in Babylonien so reich entwickelte, fehlt in Israel gänzlich. Die Ausschmückung des salomonischen Tempels besorgten phönizische Künstler 1 Kön. 7, 13. Man erblickte offenbar in der Freude an der Natur und der lebensvollen Gestaltung der Naturgegenstände eine Gefahr der Abgötterei. Es muß auch auffallen, wie sehr die alttestamentliche Poesie die Belebung der Naturgegenstände und -Vorgänge meidet. Es ist immer der Schöpfer, als dessen Werk die Naturdinge immer und immer wieder dargestellt werden. Ein leiser Anklang zur Personifikation findet sich

Ps. 19, 5b—7, worin man den Rest eines alten Sonnenhymnus sieht. Aber in dem Zusammenhang, in dem hier der Sonnenball einem Bräutigam verglichen wird, der aus seiner Kammer tritt, um wie ein Held seine Bahn zu laufen, ist jede Gefahr einer Vergötterung der Sonne beseitigt. Denn die ganze Natur wird ja als Werk des Schöpfers dargestellt, das diesen Tag und Nacht mit lautem Lobpreis verherrlicht.

Wo die Gefahr der Abgötterei nicht besteht, da folgen auch die alttestamentlichen Schriftsteller der Neigung des Orientalen, seine Gedanken in bildliche Darstellung zu kleiden. Man braucht nur etwa an Jes. 11, 6—9 zu denken, wo der paradiesische Friede unter den Tieren, die als Symbol der Völker gelten, geschildert wird, oder an Jes. 35, das die glückliche Zukunft des Volkes unter dem Bilde einer in üppige Fruchtgefilde sich wandelnden Steppe symbolisiert. Ein Blick in die Bücher Ezechiel, Joel, Sacharia und Daniel (2, 34ff.) genügt, um uns zu überzeugen, daß sich die Neigung zum Symbolismus im Laufe der Zeit üppig entfaltet hat.

Durchaus im Wesen der israelitischen Gottesidee ist das Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes begründet, durch welches das Streben, die Gottheit über die Natur zu erheben, besonders zum Ausdruck kommt. Daß dieses Verbot schon unter den Grundgesetzen der israelitischen Religion erscheint (Ex. 20, 4. 23 bei E, Dt. 5, 8), wird verständlich, wenn man sich erinnert, welche Bedeutung die Götterbilder und Symbole eigentlich haben. Es sind Repräsentationen der Gottheit. Man sucht nach einer sinnfälligen Form, um sich das Wesen und Wirken des Gottes klar zu machen und gegenwärtig zu setzen. Die Götter werden durch Gestirne, durch Tier- und Pflanzensymbole oder auch in Menschengestalt, teilweise mit Natursymbolen verknüpft, abgebildet. Dieselbe Gottheit kann als Gestirn, als Person, als Tier oder als Pflanze dargestellt werden. Dt. 4, 11ff. wird das Verbot der bildlichen Darstellung Jahwes damit begründet, daß das Volk bei der Theophanie am Sinai keine Gestalt seines Gottes gesehen habe, darum dürfe es sich nicht irgend ein Gottesbild in Gestalt eines Standbildes, eines männlichen oder weiblichen Wesens, eines vierfüßigen Tiers oder eines Vogels, eines Reptils oder eines

Fisches oder in Gestalt der Sonne, des Mondes oder der Sterne machen, um es anzubeten. Diese Stelle ist deutlich gegen die verschiedenen Arten der babylonischen Götterbilder und -Symbole gerichtet. Der Kampf des A. T. gegen den starken Trieb der menschlichen Natur, sich die Gottheit durch Bilder zu versinnlichen, ging aus der Überzeugung hervor, daß die Gottheit durch die Bilder den Naturdingen gleichgesetzt und in das Naturgeschehen herabgezogen werde. Da es sich regelmäßig um plastische Darstellungen handelt, so läuft das einfache Volk Gefahr, zu meinen, der Gott sei mit Holz, Stein oder Erz eins. Ja man hätte sogar jedes Bild als besondere Gottheit verehrt und so den Gedanken der Einheit des israelitischen Gottes zerstört. Die Mehrheit der Bilder hätte die Mehrheit der Heiligtümer und damit die Zerstörung der nationalen Einheit zur unabwendbaren Folge gehabt. Im A. T. werden die heidnischen Götter oft, besonders von den Propheten, als Gold und Silber, Holz und Stein, als Werk von Menschenhand oder als Werk von Künstlern verspottet. Es ist selbstverständlich, daß die Babylonier nicht etwa das Material anbeteten, sondern das Bild repräsentierte ihnen den Gott und war dadurch ehrwürdig, aber es war nicht der Gott selbst. Die Propheten gehen hier von ihrem Standpunkte, daß die Götter nichtig sind, aus, darum ist in ihren Augen auch das Bild nichts als Holz und Stein.

Wie hätte man Jahwe darstellen sollen, ohne ihn in die Kategorie der Naturwesen herabzuziehen? Als Sonne, als Mond, als Stier, als Adler oder als Mensch, in jedem Falle hätte er aus der Höhe herabsteigen müssen. Mag der Sonnengott auf der Gesetzesstele Ḫammurapi's oder auf der Kultustafel von Sippar oder mögen die Götter auf dem Felsenrelief von Maltaja noch so edle Auffassung verraten, sie sind doch nichts als stärkere und höhere Menschen. Darum konnten die altbabylonischen Könige auch auf den Gedanken kommen, sich nicht bloß selbst „Gott" zu nennen, sondern sich auch die Tracht der Götter anzueignen. Narām-Sin trägt auf seiner berühmten Siegesstele die Hörnermütze, den göttlichen Kopfschmuck. Man denke sich einen israelitischen König mit dem Gewande Jahwes! Die Schmuckgegenstände und Embleme der

babylonischen Götter zeigen nichts Überirdisches. Wenn man dazu jene weiblichen Göttertypen nimmt, die ganz nackt sind, sich die Brüste halten und deren Geschlechtsglied besonders hervorgehoben ist, so ist daran gar nichts Übermenschliches, es ist einfach das Weib als Geschlechtswesen[1].

Vor dieser Herabziehung in die menschlich-natürliche Sphäre und vor der damit notwendig verbundenen Zersplitterung in eine Vielheit will das alttestamentliche Bilderverbot Jahwe schützen.

5. Die Darstellungsformen Jahwes.

Auf irgend eine Weise mußte man sich aber Jahwe doch vorstellen. Er erscheint im A. T. auch noch bei Jesajas in menschlicher Gestalt. Er verkehrt mit Moses „von Angesicht zu Angesicht" Ex. 33, 11; Dt. 34, 10; er redet mit ihm „von Mund zu Mund", und dieser schaut „die Gestalt Jahwes" (תְּמֻנַת יהוה) Num. 12, 8. Nach Ex. 33, 18ff. bittet Moses, Jahwes Herrlichkeit sehen zu dürfen, worauf ihm Jahwe erklärt, von Angesicht dürfe er ihn nicht schauen, aber die Rückseite darf er sehen. Jahwes Angesicht kann nicht geschaut werden.

War es unmöglich von Jahwe zu reden, ohne ihm irgend eine Gestalt zu geben, so suchte man diese doch möglichst über das Menschliche hinauszuheben. Die zahlreichen Anthropomorphismen und Anthropopathismen ergaben sich aus dem Bedürfnis der menschlichen Natur, das menschliche Denken und Empfinden auf den Gott zu übertragen, sobald man sich ihn als lebendige Persönlichkeit dachte. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob man sich Gott in menschlicher Weise vorstellt und von seiner Gestalt spricht, oder ob man sein Bild in Holz oder Stein darstellt und verehrt, wobei noch die große Gefahr ist, daß die naive Auffassung das Bild und das dargestellte Wesen nicht voneinander trennt, in dem Bilde also die Gottheit selbst eingeschlossen glaubt.

---

[1]) S. z. B. die Terrakotta-Darstellungen Enlil's und der Bēltis aus Nippur, die Hilprecht, Explorations in Bible Lands 343 in die Zeit von 2500 verlegt. Auch die Astarte-Figürchen, die in Palästina gefunden wurden, gehören hierher.

Es war nun eine gewaltige Schwierigkeit, die Bildlosigkeit Jahwes festzuhalten und gleichzeitig seine Vergegenwärtigung im Volke zu ermöglichen. Denn der Gott eines Volkes muß als wirksame Macht diesem nahe sein. Daß aber manche Unsicherheit über die Sichtbarkeit und das Aussehen Jahwes herrschte, liegt in der Schwierigkeit der Sache an sich begründet. Es ist der Name Jahwe selbst, der gedeutet wird: „er ist da", „er ist gegenwärtig", in welchem dem Volke ein Unterpfand der Gegenwart seines Gottes geboten wird. Als Ersatz der persönlichen und bildlichen Gegenwart Jahwes erscheinen sein „Name" שם, womit das, was man von Jahwe weiß, seine Offenbarung, bezeichnet wird, sein „Antlitz" (פנים), d. h. seine sichtbare Erscheinung, seine „Herrlichkeit" (כבוד), die etwas dem babylonischen *melammu* oder *šalummatu*, d. i. der Schreckensglanz der Gottheit, Analoges ist, sein „Bote" (מלאך) und schließlich sein „Wort" und sein „Geist".

Der Inhalt dieser Begriffe läßt sich nur schwer fixieren. Aber sie erwecken die Vorstellung einer konkreten Persönlichkeit. „Name" und „Antlitz" stehen häufig für „Person", „selbst". „Mein Name ist in ihm" Ex. 23, 21, d. h. ich selbst bin in ihm (nämlich in meinem Boten). „Mein Antlitz wird mit euch ziehen" Ex. 33, 14, d. h. ich in Person werde mit euch ziehen, vgl. Dt. 4, 37; Jes. 63, 9 usw. Auch die „Herrlichkeit Jahwes" ist eine Form seiner Vergegenwärtigung. Sie erscheint in der Wolke Ex. 16, 10; sie läßt sich auf dem Berge Sinai nieder und hält ihn 6 Tage verhüllt, am 7. Tage wird Moses von der Wolke aus gerufen. Die Herrlichkeit Jahwes steht wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges. Moses begibt sich in die Wolke hinein und steigt auf den Berg Ex. 24, 16—18. Nach Ex. 40, 34 „bedeckte die Wolke das Offenbarungszelt, und die Herrlichkeit Jahwes erfüllte die Wohnung". Vgl. ferner Lev. 9, 23; Num. 14, 10; 16, 19. Die Herrlichkeit Jahwes erfüllt den salomonischen Tempel 1 Kön. 8, 11; 2 Chr. 7, 1. Ezechiel nennt die Erscheinung Jahwes auf dem Thronwagen auch „Herrlichkeit Jahwes"[1]. Der „Bote"

[1]) Die Frage nach der engeren Bedeutung und verschiedenen Anwendung des Terminus können wir hier nicht erörtern. Die Erklärung

oder „Engel" Jahwes ist gleichfalls mit diesem wesentlich identisch, und schließlich erlangt auch das „Wort" Jahwes eine Art selbständiger Bedeutung (vgl. Ps. 33, 6) und wird in der Weisheitsliteratur hypostasiert, sodaß es an die Stelle Jahwes tritt.

Durch diese Substitutionen werden die grobsinnlichen Gottesvorstellungen verdrängt und durch eine sublimierte Anschauungsweise ersetzt. Auf den verschiedenartigen Gebrauch dieser Termini im A. T. kann hier nicht eingegangen werden, nur das sei bemerkt, daß es eine ganz bedeutende Geistesarbeit gewesen sein muß, einen in keiner Naturerscheinung versinnlichten Gott selbst zu erfassen und einem an der sinnlichen Anschauung haftenden Volke greifbar und verständlich zu machen. Dt. 4, 7 wird sogar gefragt, ob es eine Nation gebe, die einen Gott habe, der ihr so nahe sei wie Jahwe seinem Volke, so oft es ihn anrufe. Die Möglichkeit, eine solche Gottesauffassung auch nur anzustreben, darf sicherlich nur bei Leuten angenommen werden, die über den Berg-, Gewitter- und Vulkangott längst hinaus waren. Das Volk freilich blieb wohl meist an äußeren Vorstellungen haften.

Am Sinai erscheint Jahwe dem Volke unter Blitz, Donner, Erdbeben, Feuer und Rauch Ex. 19, 16ff. Auf der Wüstenwanderung ist er Israel nach Ex. 13, 21 in der Wolken- und Feuersäule und auf der heiligen Lade[1] gegenwärtig, die,

von Vollers ARW IX, 176ff., der darin die volle Sonnenscheibe oder die Sonne am Höhepunkt des Firmaments findet (a. a. O. 181), geht von rein formal-grammatischen Erwägungen aus und ist sachlich unmöglich. Er wird „folgerichtig dazu gedrängt, auch in יהוה ‚Jahwae' die Personifikation sei es der Sonne, sei es des bald segenspendenden und erfreuenden, bald vernichtenden und schreckenerregenden Himmels zu erblicken". Vollers bemerkt aber selbst, daß sein „lediglich auf sprachvergleichendem Wege gewonnenes Ergebnis" mit den Worten des A. T. nicht zu erhärten ist, sondern daß dessen Aussagen auf einem ganz anderen Standpunkt stehen. — Auch W. Caspari kommt durch seine sprachgeschichtliche Untersuchung über „Die Bedeutung der Wortsippe כבד im Hebräischen" (Leipzig 1908) zu dem Resultat, daß כבוד ursprünglich ein meteorologisches Phänomen bedeutet, „das etwa aus Sturm und Wolke" bestand. Jedoch ist diese Bedeutung „nur erschlossen und an keiner Stelle des A. T. mehr unzweideutig festgehalten" (S. 104).

[1]) Vgl. dazu auch den Abschnitt über Jahwe Ṣebāōth, bes. 255 Anm. 2.

mag man sie im übrigen erklären wie man will, ein Bild Jahwes nicht enthielt. Vielmehr ist ihr gerade das eigentümlich, daß sie, ohne ein Bild des Gottes zu sein, doch für Israel Jahwe repräsentierte, weshalb sie ihm auch förmlich gleichgesetzt wurde. Num. 10, 33 ff., wo in ihr direkt Jahwe angeredet wird, wurde oben[1] bereits zitiert. Jos. 3—6 wird gleichfalls zwischen Jahwe und der Lade kein Unterschied gemacht. 1 Sam. 3, 1 ff. wird erzählt, wie Jahwe den Samuel von der Lade aus ruft. Die Philister sagen nach der Ankunft der Lade: „der Gott der Hebräer ist zu ihnen ins Lager gekommen" (1 Sam. 4, 5 ff.). Der Gott der Lade ist dem Dagōn der Philister überlegen 1 Sam. 5 und wird deshalb von den Philistern zurückgeschickt. Die Gefangenschaft der Lade erinnert an die Fortführung babylonischer Götterbilder, von der wiederholt berichtet wird. 2 Sam. 6, 5. 14. 21: David tanzt vor Jahwe, indem er vor der Lade hertanzt. Ps. 24, 7—10 wird der Einzug der Lade Jahwes als der Einzug Jahwes, „des Königs der Herrlichkeit", „des Kriegshelden" gefeiert. 1 Sam. 4, 21 wird mit Rücksicht auf den Verlust der Lade gesagt: „Dahin ist die Ehre (כבוד) Israels"! Die Ehre Israels ist Jahwe bezw. seine herrliche Manifestation. Wie der Babylonier aber wohl wußte, daß ein Gott und sein Bild in Wirklichkeit nicht identisch seien, so wußte auch der Israelite, daß die Lade in Wirklichkeit nicht ein und dasselbe sei wie Jahwe. Daher wird Jahwe in der Regel von der Lade sehr wohl unterschieden[2].

Eine gewisse Analogie zur Lade bilden die Throne auf den babylonischen Kudurru's, auf denen nicht ein Gott sitzt, sondern die nur allgemeine Göttersymbole — Hörnermütze oder Ω-ähnliches Zeichen — tragen. Beachtenswert ist, daß es gerade die höchsten kosmischen Gottheiten Anu und Enlil sind, die so dargestellt werden. Ea wird durch Thron mit Ziegenfisch versinnbildet[3]. Zuweilen ist es nur ein in irgend

---

[1]) S. 279 f.

[2]) Vgl. dazu G. Westphal, Jahwes Wohnstätten 88, wo die verschiedenen Stellen dafür angegeben sind, daß man Jahwe nicht mit der Lade identifizierte.

[3]) Ausführlich handelt über die Thronarten bei den verschiedenen Völkern M. Dibelius, Die Lade Jahves 96 ff.

einer Beziehung zu der Gottheit stehender Gegenstand z. B. eine Lanze, eine Lampe oder irgend ein an sich bedeutungsloses Zeichen z. B. sieben kleine Kreise oder Punkte als Symbol der Siebengottheit, durch welche die Gottheit vergegenwärtigt wird. So konnte auch Jahwe ohne Bild durch die Lade gegenwärtig gedacht werden.

In Kanaan sind zunächst die Orte, wo sich die Lade befindet, durch die besondere Gegenwart Jahwes ausgezeichnet, später ist es der Tempel zu Jerusalem, der aber auch wiederum kein Gottesbild enthielt.

Dem Babylonier offenbart sich die Gottheit vor allem in den Licht und Leben spendenden Gestirnen. Auch im A. T., besonders in den späteren Stücken ist das Licht ein unbedenklich für Jahwe gebrauchtes Symbol. Wenn die Gottheit als Licht bezeichnet wurde, so wurde sie dem Feinsten und Immateriellsten gleichgesetzt, eine Gefahr für eine naturhafte Auffassung wurde darin nicht gefunden. Die Gottheit als Licht leitet hinüber zur Gottheit als Geist. Das Licht ist sowohl im Babylonischen wie in der Bibel ein bekanntes Symbol des Glückes und der Freude im Gegensatz zur Finsternis, die Symbol der Trauer und des Bösen ist. Daher die vielfache Verwendung des Lichtes in den babylonischen Beschwörungsriten.

Man redet aber auch in Ausdrücken von Jahwe, die direkt von den Gestirnen hergenommen sind. Dt. 33, 2 „Jahwe kam vom Sinai und erstrahlte (זרח) ihnen von Seʿīr, er ging auf vom Berge Paran (הפיע מהר פ"). זרח wird speziell von der Sonne gebraucht. Ps. 112, 4 ist es auch auf Gott übertragen: „Er geht in der Finsternis auf, ein Licht für die Frommen, gnädig und barmherzig und gerecht". Jahwe geht glänzend auf Ps. 12, 6[1]; 19, 5; 50, 2f.; 80, 2; 110, 3; Jes. 60, 1f. „. . . dein Licht ist gekommen, und die Herrlichkeit Jahwes ist aufgestrahlt über dir . . ., über dir strahlt Jahwe auf, und seine Herrlichkeit wird über dir erscheinen". Dazu die Eigennamen: זרחיה, יזרחיה, dem der südarabische Name הרחאל[2] entspricht.

---

[1]) Nach den Übersetzungen איפיע לו zu emendieren.

[2]) Hal. 49, vgl. ZDMG XXIX, 61

Wie unbefangen die spätere Zeit war, ersieht man aus Ps. 84, 12, wo Jahwe „Sonne und Schild" genannt wird.

Jahwe wird auch direkt als das Licht Israels bezeichnet Jes. 10, 17: „Und das Licht Israels wird zum Feuer und sein Erhabener zur Flamme werden". Mich. 7, 8; Jes. 60, 19f.; Ps. 27, 1: „Jahwe ist mein Licht und mein Heil".

Dazu kommen noch verschiedene Eigennamen: אוריאל (keilinschriftlich *Ili-urri*) und (י)אוריה, was wohl ohne Zweifel „mein Licht ist Gott" bezw. „Jah(u)" bedeutet.

Jahwe hüllt sich in Licht wie in einen Mantel Ps. 104, 2; er wird gebeten, „sein Licht und seine Wahrheit auszusenden" Ps. 43, 3. Sein Wort ist ein Licht, das den rechten Weg zeigt Ps. 119, 105. Prov. 6, 23: „Eine Leuchte ist das Gebot und die Weisung ein Licht". „Licht" als Symbol für Wahrheit und „Erleuchtung" als Mitteilung der Wahrheit bedarf keiner weiteren Erklärung.

Hieher gehört auch das priesterliche Losorakel *Ūrīm*, das LXX mit *δήλωσις* oder *δῆλοι* übersetzen und das die Offenbarungen Jahwes als „Licht" bezeichnen soll. *Ūrīm* und *Tummīm* „Vollkommenheit" werden Ex. 28, 30 המשפט „Recht" oder „Gerechtigkeit" genannt, jedenfalls weil sie die Offenbarung des göttlichen Willens vermittelten[1].

Beliebt ist der Ausdruck, Gott „läßt sein Antlitz über jemandem leuchten" Num. 6, 25; Ps. 31, 17; 67, 2; 80, 4. 8. 20; 119, 135; Dan. 9, 17, der einfach „freundlich blicken" bedeutet und auch von Menschen gebraucht wird.

Darnach ist es wohl verständlich, daß Jahwe und seine Offenbarung auch durch das Lichtsymbol dargestellt wird: Die zehn Leuchter im salomonischen Tempel 1 Kön. 7, 49; 2 Chr. 4, 7. 20 wie der siebenarmige Leuchter der Stiftshütte Ex. 25, 31—37 und des nachexilischen Tempels sollen Jahwe als die Fülle des Lichtes darstellen[2]. Die sieben Lampen in der Vision des Sacharja werden 4, 10 erklärt als „die Augen Jahwes, die die ganze Erde durchschweifen".

---

[1]) Vgl. auch Westphal, Wohnstätten 137.

[2]) Mit den sieben Planeten hat der siebenarmige Leuchter nichts zu tun, vgl. Hehn, Siebenzahl 79f.

Hiezu kommen noch die zahlreichen Theophanien und die verschiedenen Manifestationen Jahwes: dem Moses erscheint er als Feuerflamme im brennenden Dornbusch, dem Volke am Sinai im Erdbeben unter Blitz und Donner, er erscheint im Brausen des Sturmes und im Säuseln des Windes. Nach der im 18. Psalm beschriebenen Theophanie steigt Rauch aus Jahwes Nase auf, Feuer frißt aus seinem Munde, glühende Kohlen lodern aus ihm hervor, Dunkel ist zu seinen Füßen. Er reitet auf dem Kerub und schwebt auf den Fittichen des Windes. Er hüllt sich in Finsternis und Wolken. Der Donner ist seine Stimme, die Blitze sind seine Pfeile. Die Naturerscheinungen, insbesondere Gewitter und Erdbeben, sind also Erscheinungen Jahwes, allein die verschiedenen Versuche, Jahwe mit einer derselben zu identifizieren, scheitern gerade an der Mannigfaltigkeit der Manifestationsformen Jahwes[1]. Jahwe ist Kriegsgott, er ist Blitz- und Wettergott, und er ist Berg- und Vulkangott. Auf den Berggott weist der Name Šad(d)aj[2], seine Offenbarung auf dem Sinai und sein Wohnen auf dem Sion hin. Nach 1 Kön. 20, 23 sagen die Aramäer: „Ihr Gott ist ein Berggott, darum haben sie uns überwunden! Aber könnten wir nur in der Ebene mit ihnen kämpfen, so wollten wir sie gewiß überwinden!" Aber Jahwe ist trotz seines Wohnsitzes auf dem einen oder anderen Berge in keiner Weise an den Ort gebunden.

Wie sich die Vereinigung verschiedener Naturgottheiten gestaltet, haben wir aus der neubabylonischen Tafel, auf der Marduk als die Zusammenfassung verschiedener babylonischer Hauptgötter erscheint, ersehen[3]. Könnte man auch sagen: Hadad ist Jahwe des Gewitters, Ninib Jahwe des Kampfes, Šamaš Jahwe des Rechtes, Sin Jahwe als Erleuchter der Nacht usw.?

Jahwe manifestiert sich im Laufe der Geschichte in den

---

[1]) Greßmann, Palästinas Erdgeruch 77: „Gerade die Fülle der Dinge, mit denen er in Beziehung gesetzt wird, ist der beste Beweis dafür, daß er sich mit keiner einzelnen Erscheinung ausschließlich deckt".

[2]) Vgl. die Ausführungen zu Ēl Šaddaj, bes. S. 271.

[3]) Vgl. oben S. 58ff.

verschiedensten Formen, aber er ist doch ein von der Natur losgelöstes, für sich bestehendes Wesen, dabei aber kein tranzsendentales Schemen, sondern wirksame, gegenwärtige Persönlichkeit für das Volk. Er verkehrt mit den Vätern, mit Moses und den Propheten, er erscheint im Feuer und Sturmesbrausen, begleitet sein Volk auf dem Wüstenzuge, zieht ihm voraus in seinem „Boten", kämpft seine Schlachten mit, wohnt unter ihm, man nennt seinen Namen, schaut sein Antlitz und seine Herrlichkeit; er spricht mit der Donnerstimme des Gewitters, sein Geist offenbart seine Kraft.

So ist er dem Volke fern und unfaßbar und doch wieder unmittelbar gegenwärtig. Wo wir Zwischenursachen sehen, da spricht das A. T. auch in später Zeit noch von dem unmittelbaren göttlichen Eingreifen und Wirken.

Gerade darin zeigt sich die bewußte Eigenart und Größe der alttestamentlichen Theologie, daß sie es verstanden hat, die Gottheit aus der Welt hinauszuheben, ohne die Welt zu entgöttlichen, die Gottheit zu vergegenwärtigen, ohne die Welt zu vergöttlichen.

5. Bilder und Symbole der Gottheit.

a) Bilder und Amulette im Volksgebrauch.

Wenn die offizielle Jahwereligion die bildliche Darstellung und Verehrung des Gottes auch verbot, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß es im Volke wirklich Jahwebilder gegeben hat. Die in Palästina gefundenen israelitischen Siegel sind in der Regel ohne Bild und enthalten nur den Namen des Besitzers, offenbar weil Bilder und Symbole der Gottheit verboten waren[1], nur das Siegel des „Elišama', des Sohnes des Gedaljahu" schien eine Ausnahme zu machen[2]. Eine bärtige Gestalt in faltigem Gewande sitzt auf einem Thron, vor und hinter welchem stilisierte Palmen mit je sieben Wedeln stehen, als Podium dient eine Art Schiff, das nach vor- und rückwärts

[1]) Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das A. T. 47.

[2]) Dalman, Ein neugefundenes Jahwebild. Palästinajahrbuch, 2. Jahrg. (1906) 44—49.

in einem Vogelkopf, einem wirklichen rostrum, endigt. Wenn das Siegel echt wäre, so bliebe ja immer noch die Frage nach der Deutung der Szene. Auf jeden Fall könnte es nicht aus streng jahwistischen Kreisen stammen. Ohne weiteres in der Gestalt Jahwe erkennen zu wollen, ist gerade bei einem Siegelzylinder, bei dem nähere Angaben fehlen, sehr bedenklich. Allein das Siegel scheidet von der Erörterung vollständig aus, da es nach kompetentem Urteil nicht echt ist[1].

Das Volk konnte irgendwelche Götterbilder nur schwer entbehren. Man hatte deshalb die Hausgötter, Teraphīm, kleine, menschenähnliche Figuren (Gen. 31, 34; 1 Sam. 19, 13), die offenbar als Schutzgötter dienten. Nach Jes. 2, 20; 30, 22 hatte man zu seiner Zeit überall goldene und silberne Bilder, die zweifellos ebenfalls Schutzdämonen vorstellen sollten. Vielleicht haben wir auch im Ephod ein ursprüngliches Gottesbild zu sehen.

Kleine Monde (שהרנים Jes. 3, 18) trug man als Zieraten und Amulette. Daran erinnert der auf babylonischen und nordsyrischen Denkmälern dargestellte Halbmond mit Schwarzmond, den man wie einen Fächer mit einem Griffe festhielt[2].

b) Das Stiersymbol.

Die Göttersymbole sollen die in der Natur wirkenden Kräfte versinnlichen und vergegenwärtigen. Von besonderer Bedeutung ist das Symbol des Gottes des Westlandes, der Stier, unter dem bekanntlich auch Jahwe im Nordreich verehrt wurde.

Auf den Kudurru's erscheint Hadad-Ramman regelmäßig

---

[1]) H. Vincent, Pseudo-figure de Jahvé récemment mise en circulation, RB 1909 p. 121—29. V. hat das Siegel genau untersucht. Sein Resultat lautet: ‚La pièce est fausse . . . .' Der Besitzer M. Clark hat das Siegel gekauft von einem Trödler aussi fameux que peu scrupuleux . . . . La matière est déjà, elle aussi, de mauvais aloi.

[2]) Auf einem babylonischen Siegelzylinder trägt ein Gott einen achtstrahligen Stern, um den sich der Halbmond legt, auf einem solchen Fächergriffe, Th. G. Pinches, Inscribed babyl. Tablets 65, ferner ist der Halbmond mit Schwarzmond mit einem solchen Griff versehen auf dem Orthostat des Barrekub, v. Luschan, Ausgrabungen von Sendschirli IV, Taf. LX.

als ruhender Stier mit dem Blitzbündel auf dem Rücken[1]. Adad ist, wie gezeigt wurde[2], der Hauptgott des Westlandes. Auf einem Siegelzylinder des Louvre[3] stehen zwei Personen vor einem auf einem Throne sitzenden Gotte, hinter dem folgende zwei Zeilen eingraviert sind:

ìl Gud an-na
ìl Mar-tu = (Gott)Stier des Himmels, Martu.

Martu-Amurru ist bekanntlich identisch mit Hadad. Auf einem Text aus der Zeit Ḫammurapi's[4] wird Adad als *šú-ur šá-ma-a-i* „Himmelsstier" gepriesen. Die folgende Zeile scheint eine Erklärung des Namens „Himmelsstier" zu enthalten, indem sie sagt, daß ihn „das Leben aller Menschen trinkt". Damit ist wohl auf den die Erde befruchtenden Regengott angespielt.

Wie sich im Hebräischen אָבִיר „stark" von אֲבִיר „Stier" nur durch die offenbar künstliche Vokalisation unterscheidet, weil Jahwe „der Starke Israels" (אֲבִיר יִשְׂרָאֵל) Gen. 49, 24; Jes. 1, 24; 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5 zu sehr an den Stierdienst erinnerte, so verbindet sich auch im Babylonischen mit dem Begriff des Stiers vor allem die Vorstellung der Stärke. Z. B. wird in dem Namen *Ēa-qarrad-ilāni* „Ea ist der Held der Götter" das *qarrad* „stark" durch ìlGUD „Stier" ausgedrückt. Die assyrischen Stiergottheiten (*lamassu*) werden mit dem Ideogramm AN.KAL „starker oder mächtiger (Schutz-)Gott" geschrieben.

Es ist keine Frage, daß die Darstellung Jahwes als Stier das Symbol Hadad's zur Grundlage hat und ihn dem Baʿal des Westlandes gleichsetzt. Unter den bei den Ausgrabungen in Samaria gefundenen Eigennamen findet sich einer, der diese Gleichsetzung direkt ausspricht: עגלדו „Kalb oder (junger) Stier ist Jau". Wenn der strenge Jahwismus der Propheten gegen diesen Kult ankämpfte (Am. 4, 4; 5, 5; 7, 9ff.; 8, 14; Hos. 8, 5; 13, 2), so zeigt er dadurch, daß man sich der Eigenart Jahwes

---

[1]) Vgl. z. B. den Kudurru des Nazimaruttaš, auf dem die zugehörige Beischrift lautet: „Der starke junge Stier Adad's, des Sohnes Anu's". Frank, Bilder und Symbole 30f.; Zimmern, das. 43.

[2]) Oben 87ff., vgl. 104f.; 120; 123f. [3]) RT XXX (1908), 129s.

[4]) Brit. Mus. 93828 II, 3; CT XV, 3f.; Dhorme, RA VII, 15ss.

gegenüber Hadad wohl bewußt war. Man darf aber nicht alles nach einer Schablone beurteilen. Die vier Hörner des Brandopferaltars (1 Kön. 1, 50f.; 2, 28f.) und die zwölf Stiere, die das eherne Becken tragen (1 Kön. 7, 25), oder die Rinder an den Gestühlen (1 Kön. 7, 29) sind selbstverständlich keine direkten Symbole Jahwes, für den man wohl nur einen Stier aufgestellt hätte. Diese Darstellungen bewegen sich jedoch in mythologischen Motiven, ohne welche die Kunst des Alten Orients nicht arbeiten konnte. Diese Tiergestalten brauchen nicht einmal symbolisch gedeutet zu werden; es waren eben die Kunstformen der damaligen Zeit. Wir finden Löwen, Stiere und verschiedene Mischgestalten auch an den Palästen von Sendschirli, ohne daß in jedem Falle an Göttersymbole zu denken wäre. Im Tempel zu Jerusalem mochten diese Tiergestalten in dem Beschauer einen besonderen Eindruck von der Macht und Herrlichkeit Jahwes erwecken, ohne daß eine direkte Beziehung zu ihm vorlag.

Wenn auch Hadad das Stiersymbol speziell zukommt, so wird doch auch sonst gelegentlich der eine oder andere Gott als Stier bezeichnet. So vor allem der Mondgott. Auf der Geierstele Eannatum's[1] heißt Sin „das starke Kalb Enlil's". Auf einer Inschrift Ur-engur's[2], des Königs von Ur, heißt Nannar, der Mondgott von Ur, „der starke junge Stier des Himmels (oder Anu's), der vornehmste Sohn Enlil's".

In dem bekannten Mondhymnus aus Ur IV R 9, 20 wird Nannar gefeiert als „kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Barte voll Üppigkeit und Fülle". Die Veranlassung zur Bezeichnung des Mondes als Stier gaben die Hörner des Neumondes. Auf der Stele des Bēl-ḫarrān-bēl-uṣur I, 6[3] heißt Sin „der Träger erhabener Hörner, der mit Glanz bekleidet ist", auf K 100 Vs. 7 „Träger mächtiger Hörner". Schon auf der 5. Tafel des Epos Enuma eliš Z. 15 werden die Hörner des Mondgottes, die er am Anfang des Monats leuchten lassen soll, erwähnt.

---

[1]) 20, 1ff. (Th.-D. 14f.).

[2]) Tonnagel A (Mugheir) (Th.-D. 188f.).

[3]) RT XVI, 176; vgl. Frank, Symbole 13; Combe, Sin 28 n. 2.

In der poetischen Begeisterung stellt man sich auch Enlil, den großen Berg, als Wildochsen mit mächtigen Hörnern vor.

„In den Ländern lagert er wie ein starker Wildochse,
seine Hörner erstrahlen wie der Glanz des Sonnengottes,
wie die Sterne des Himmels sind sie voller Glanz“[1].

Auch Ninib's, des Kriegsgottes, Stärke wird in der Poesie der eines Stieres gleichgesetzt. Er ist „ein Held wie ein Stier“[2], „wie ein großer Wildochse erhebt er seine Hörner“. Ebenso findet sich für Nergal im Sumerischen die poetische Anrede: „Gewaltiger, großer Stier“[3]; er ist „der große Stier, der Starke, der allein heldenhaft ist“[4]. Der Planet des Gottes Nebo[5] ist GUD.UD „Sonnenstier“ oder „Stier des Lichtes“; da aber GUD = *qarradu* „stark“ ist, so kann man auch „Sonnenheld“ oder „Sonnenkämpfer“ übersetzen.

Es sei hier weiter noch auf die Stiergestalten hingewiesen, die sich auf den ältesten Siegelzylindern mit dem Sonnenheros Gilgameš, dem Typus der Kraft, finden. Auf dem Siegel des Lugalanda kämpfen Gilgameš und Engidu mit Löwen und Stieren, auf dem Siegel des Sargon tränkt Gilgameš einen mächtigen Stier. Der Stier ist hier offenbar Symbol der tierischen Lebenskraft, deren Entfaltung das Wasser bewirkt.

Gudea erzählt[6], daß er in der Halle der Vegetationsgöttin Bau ein Schiff mit einem mächtigen Stiere aufstellen ließ[7], wie es scheint, um das Zusammenwirken des männlichen und weiblichen Prinzips bei der Entfaltung der Fruchtbarkeit der Natur darzustellen.

Die Hörnerkrone, welche die spezielle Auszeichnung der Götter von alters her ist, soll offenbar die besondere Kraft dieser Wesen andeuten. Die Hörner weisen auf den

[1]) IV R 27 Nr. 2, 20—24. [2]) K 133 Rs. 13/14; Hrozný, Ninrag 42.
[3]) K 69, 6; ZA X, 276ff.; Böllenrücher, Hymnen Nr. 6.
[4]) K 4995 Z.9, vgl. Z.4; Haupt, ASKT 124f.; Böllenrücher, a.a.O. 42ff.
[5]) Vgl. Kugler, Sternkunde I, 6. Über die Meinung einzelner Assyriologen, daß GUD.UD in älterer Zeit = Marduk gewesen sei, s. Kugler, a.a.O. 218ff. Dagegen A. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie[2] 80ff., der an der Identität des GUD.UD mit Marduk festhält. Ferner Ungnad, ZA XXII, 16 eine Stelle, nach der auch *kakkab Marduk* = ^{àl}GUD.UD. [6]) Cyl. A 26, 12—14 (Th.-D. 118f.).
[7]) Bau wurde dementsprechend als Kuh gedacht; s. weiter unten.

Stier hin. Übrigens finden sich schon aus altbabylonischer Zeit Darstellungen von Gottheiten mit Stierleib und Menschenkopf[1]. Bekannt sind die an den Toreingängen der assyrischen Paläste als Schutzgottheiten postierten Stierkolosse mit Menschenköpfen. Daß es sich bei diesen Phantasiewesen lediglich darum handelte, die Eigenschaften der Schutzgenien plastisch zum Ausdruck zu bringen, ersieht man daraus, daß sie nicht bloß den Rumpf des Stieres, sondern auch den des Löwen und dazu Flügel haben, was etwa auf die Schnelligkeit des Adlers hinweist. Man denkt sich also in ihnen die Kraft des Stiers oder des Löwen mit der Schnelligkeit des Adlers und der Intelligenz des Menschen vereinigt.

Das Stiersymbol ist durch den ganzen Orient verbreitet. Auf je zwei Orthostaten des äußeren Burgtors von Sendschirli, des sog. Stiertores, ist auf der Ost- und Westseite je ein mächtiger Stier in Relief angebracht[2]. Da auch verschiedene andere Tiergestalten die Wände des Palastes schmücken, hat der Stier hier kaum sakrale Bedeutung. Auf einem aramäischen Siegel[3] befindet sich auf der einen Seite ein dahinschreitender Stier, auf der anderen ein Affe auf einer Lotosblume sitzend, auf der einen Seite eines anderen Siegels[4] befindet sich über der Inschrift die Sonne, darunter zwei auf einander zuschauende Stierköpfe. Auf einer Tessera aus Palmyra[5] lautet die Aufschrift der einen Seite: עגלבול תורא „'Aglibol Stier", die der anderen מלכבל תורא „Malachbēl Stier". 'Aglibol und Malachbēl sind Sonne und Mond[6]. Die Bezeichnung des Mondes als Stier ist uns von Babylonien und Assyrien her bekannt, merkwürdig dagegen ist, daß auch der Sonnengott „Stier" heißt. Er wird hier eben als Symhol der Stärke oder als lebenschaffende Macht gedacht und darum auf die Sonne übertragen sein[7]. Auf einer recht-

---

[1]) Vgl. L. Heuzey, Catalogue Nr. 120, 126 und 190 und dazu E. Meyer, Sumerier und Semiten 57.

[2]) v. Luschan, Ausgrabungen IV, Taf. XLIV f., S. 226 f.

[3]) CIS II Nr. 76. [4]) CIS II Nr. 91.

[5]) Lidzbarski, Eph. III, 153. [6]) Vgl. oben 131.

[7]) Vgl. übrigens auch die Erklärung von Lidzbarski, a. a. O. und bes. die angeführte Parallele aus ed-Duweir bei Tyrus. Auf einem

eckigen, fast quadratischen Platte eines alten Basaltaltars aus Suwēda mit nabatäischer Inschrift[1] ist ein mächtiger Stier in Relief dargestellt. Auf dem Rande oberhalb und unterhalb des Stieres läuft die Inschrift. Als Widmende sind genannt: Badar und Ṣaʿad-ēl, der Freund des [Gottes] Gad. Auf den Glücksgott kann sich das Symbol der Kraft und Fruchtbarkeit wohl ebenfalls beziehen.

Daraus geht hervor, daß das Symbol, das speziell Hadad zukam, vielfach auch anderen Göttern eignete, wodurch die Übertragung desselben auf Jahwe noch erleichtert wurde.

c) Das Symbol der Kuh.

Das Gegenstück zum Stiersymbole bildet die Darstellung der weiblichen Gottheit als Kuh. Es wurde schon auf die Stellen in den sumerisch-babylonischen Königsinschriften hingewiesen[2], an welchen die Könige Eannatum, Entemena, Lugalzaggisi behaupten, sie seien von der heiligen Milch der Ninḫarsag ernährt worden. Auf der Geierstele 4, 13 wird „ihre heilige Hürde" erwähnt. Offenbar waren ihr speziell die Milch spendenden Muttertiere heilig. Sie selbst nennt sich „die heilige Kuh, die wie ein Weib gebiert"[3]. Zu dem oben (299) erwähnten Stiere auf dem Schiffe der Bau gehört die Bezeichnung dieser Göttin als der „reinen Kuh". II R 62, 45 ef haben wir die Gleichung: „Schiff der reinen Kuh"[4] = „Schiff der Bau". Ein Siegelzylinderabdruck, der auf einem aus Sippar stammenden Täfelchen der Zeit Ḫammurapi's oder Samsuiluna's angebracht ist[5], stellt eine Göttin, die in der bekannten Weise die Brüste mit den Händen hält und auf dem Haupte eine Art Krone zu tragen scheint, zwischen zwei Adoranten dar. Über der Szene befindet sich eine Kuh, die den Kopf zurückwendet und ihr saugendes Kalb leckt. Es handelt sich dabei offenbar um

---

Relief befindet sich links ein Stier, dahinter der Sonnengott mit der Geißel des Jupiter Heliopolitanus, rechts ein Stier, dahinter die Mondgottheit (griechisch Artemis).

[1]) Littmann, Semitic Inscriptions 94.
[2]) Oben 11.
[3]) Gudea Cyl. B 23, 21 (Th.-D. 140f.)
[4]) *giš má lid azag-ga.*
[5]) RT XX, 62.

das Symbol der Göttin, die Person, aber auch allgemeine Repräsentantin der animalischen Fruchtbarkeit ist.

Auf einem geschnittenen Steine des Musée Guimet hält die bekleidet und sitzend dargestellte Göttin eine stehende Kuh, die von ihrem saugenden Kalbe begleitet ist[1]. Zu diesen beiden Siegeln ist das von Lajard mitgeteilte, in assyrischem Stil gefertigte, aber mit der aramäischen Legende לעזר versehene Siegel zu vergleichen, auf dem ebenfalls eine Kuh ihr Kalb säugt[2].

Wenn der Getreidegöttin Nisaba auf einem Texte aus Tello sieben Mutterleiber, sieben Brüste und 18 (?) Ohren zugeschrieben werden[3], so liegt dieser Ausdrucksweise wohl auch die Vorstellung einer massenhaft gebärenden und nährenden Kuh zugrunde. Ištar wird als Kuh gedacht in dem Gebete Asurbanipals K 1285. Rs. 6 ff.[4] spricht Nebo zum König:

„Klein warst Du, Asurbanipal, als ich Dich der Königin von Nineve überließ;
schwach warst Du, Asurbanipal, als Du saßest im Schoße der Königin von Nineve,
von den vier Zitzen, die an Deinen Mund gelegt waren, an zweien sogest, in zweien Dein Gesicht verbargst."

Die vier Zitzen gehen von der Vorstellung einer Kuh aus.

Wie verschiedene Götter als gewaltige Wildochsen gedacht sind, so wird auch Ištar in einem Hymnus[5] als Wildkuh, die die Weltgegenden niederstößt, angeredet. Hier handelt es sich natürlich nicht um die die Lebensmilch spendende Muttergöttin.

Daß auch die westländische Astarte gehörnt gedacht wurde, wußte man längst aus dem Namen ʿAšterōth Qarnajim Gen. 14, 5. Sie ist das Gegenstück zu dem Stiere Hadad. In Gezer wurde eine aus israelitischer Zeit stammende 11 cm hohe Broncestatuette gefunden, die ein nacktes Weib mit nach

---

[1]) Vgl. die Beschreibung RT XXX, 225 von L. Delaporte. Die beigegebene Abbildung ist so verschwommen, daß sie gar nichts erkennen läßt.

[2]) CIS II Nr. 90. Dort ist die Darstellung auf Hathor, die ihren Sohn Horus säugt, bezogen. Zu Hathor und dem Kuhsymbol s. unten.

[3]) Vgl. oben 43. [4]) Craig, RT I, 5 f. — Pinckert, Hymnen 18.

[5]) K 2001 Vs. 7; Craig, RT I, 15.

abwärts gerichteten Hörnern am Kopfe darstellt[1]. Die Hörner gehen auf die Vorstellung der Kuh zurück. Auch die sonstigen Astartetypen, die in Palästina gefunden wurden, zeigen durch die Hervorhebung der spezifisch weiblichen Körperteile die offensichtliche Tendenz, die Göttin als Symbol der Fruchtbarkeit zu kennzeichnen[2].

Es sei hier noch beigefügt, daß die ägyptische Hathor gleichfalls mit Hörnern ausgerüstet ist, also als Kuh gedacht wurde[3]. Ägyptischer Einfluß tritt besonders in Phönizien zutage. Auf der bereits besprochenen Stele des Königs Jeḫawmelek von Byblos erscheint „die Herrin von Gebal" als Isis-Hathor dargestellt mit in die Höhe gerichteten Hörnern, zwischen denen sie die Sonnenscheibe trägt. Darüber befindet sich der geflügelte Sonnengott von Edfu[4].

[1]) PEFQS 1903, 227f.; H. Vincent, Canaan d' après l'exploration récente fig. 107.

[2]) Vgl. die Darstellungen bei Vincent, a. a. O. 163ss.

[3]) Über die Zusammengehörigkeit Ninḫarsag's und Hathor's vgl. Boissier, OLZ XI, 234. 551f.

[4]) S. Ronzevalle veröffentlichte soeben (Juli 1912) in den Mélanges de la faculté orientale Beyrouth Vol. V[2] p. 63* vgl. pl. XIII einen in Fī (in Nordsyrien in der Nähe des Kap Theuprosopon gelegen) gefundenen, im Museum zu Konstantinopel aufbewahrten, annähernd quadratischen Kalkstein, der ursprünglich als Basis einer Statue oder Stele diente. Ronzevalle verlegt das Monument in die hellenistische Zeit. Die Seitendarstellungen bilden stiergestaltige, geflügelte Sphinxe in Basrelief. Auf der Vorderseite sieht man eine Adorationsszene, die durchaus an die Darstellung auf der Stele des Jeḫawmelek von Byblos erinnert (s. oben 106), nur ist die Darstellung der Göttin hier weniger stark ägyptisierend. Auch das Zepter fehlt hier. Die Göttin sitzt auf einem Throne mit hoher Lehne, der Sitz ist flankiert von geflügelten Sphinxen mit bärtigen Menschenköpfen. Die Göttin erhebt segnend die Linke, während die Rechte ruht; vor ihr steht eine weibliche Person in langem Gewande, die Hände flehend erhoben. Auf dem Haupte trägt die Göttin Hörner, zwischen denen eine Scheibe angebracht ist. Ebenso schwebt oberhalb der Göttin ein Neumond mit einer Scheibe zwischen den Hörnern.

Man könnte daran denken, daß die Hörner mit der Scheibe dazwischen den Neumond mit dem Schwarzmonde repräsentieren sollen. Ronzevalle spricht sich entschieden gegen diese Erklärung aus, er deutet das Symbol vielmehr auf den Neumond mit der Sonnenscheibe dazwischen. In diesem Neumond mit Sonnenscheibe sieht er ein ver-

d) Das Symbol des Löwen.

Gudea erklärt dieses Symbol, wenn er sagt, daß er am Tore Ká-sur-ra „den Löwen, den Schrecken der Götter, wohnen ließ“[1]. „Der Riegel des Ē-ninnū war wie ein wütender (Hund), die Angeln waren wie ein Löwe. Am Verschluß (der Türe) ließen Ungeheuer, Drachen ihre Zungen heraushängen.“ An einer Stelle läßt er „einen jungen Löwen und einen Panther wohnen“[2]. Er berichtet[3] von dem „Köcher, auf dem wilde Tiere und Drachen die Zunge heraushängen lassen“. Die Stellen sind nicht bloß deshalb interessant, weil sie uns zeigen, daß diesem alten Patesi die Verzierungen nicht tote Gegenstände, sondern lebensvolle Vergegenwärtigungen sind, sondern auch deshalb, weil sie uns lehren, daß nicht jeder Löwe oder jedes andere Tier einen Gott repräsentieren muß. Tier-, insbesondere Löwengestalten sind schon auf den alten sumerischen Kunstwerken, wie die Ausgrabungen von Tello zeigen, sehr beliebt und finden sich insbesondere mehrfach in den Darstellungen mythologischer Kämpfe, vgl. z. B. den Kampf eines Löwen, eines Wildstieres und zweier stiergestaltiger Wesen mit Menschenköpfen, langen Bärten und Hörnern gegen drei Personen, von denen zwei den Gilgameštypus repräsentieren[4], oder den Kampf zwischen einem Löwen und einem Stier[5].

In der sumerischen Zeit ist der Löwe das Symbol des Kriegsgottes Ningirsu, der wesentlich mit Ninib identisch ist. Ein Siegelzylinder aus Lagaš stellt Ningirsu auf einem Throne sitzend dar[6]; aus jeder Schulter springt der Vorderteil eines

einfachtes Äquivalent der bekannten geflügelten ägyptischen Sonnenscheibe, die über der Szene auf der Stele von Byblos schwebt.

Das Feld unterhalb dieser Szene füllen auf derselben Seite der Basis von Fi[c] zwei aufeinander losstürzende, mächtige Stiere, zwischen denen der Lebensbaum in Form einer stilisierten Palme steht. Auch diese sind ein Hinweis auf die schaffende Naturkraft ebenso wie die Göttin, die Sonne und der als junger Stier gedachte Neumond.

[1]) Cyl. A 26, 6ff.; 22ff. (Th.-D. 118f.) [2]) A. a. O. 26f.

[3]) Cyl. B 14, 6f. (Th.-D. 134f.) [4]) Découvertes pl. 30 Nr. 5b.

[5]) Das. pl. 46 Nr. 3.

[6]) Découvertes p. 301; Heuzey, Origines 41; Meyer, Sumerier 59, vgl. auch die Darstellung des Ningirsu Découvertes pl. 22 Nr. 5, wo die Thronlehne in einen Löwenkopf endigt — dazu Heuzey p. 211.

Löwen hervor, am Thronsitz sind zwei sich kreuzende Löwen angebracht, unter der Inschrift ein Doppeladler mit Löwenköpfen. Der löwenköpfige Adler, der sich häufig auf den Monumenten aus Tello findet, das Wappen von Lagaš[1], stellt wohl nicht eine Kombination von Sin und Ningirsu dar, wie E. Meyer vermutet[2], sondern von Šamaš und Ningirsu. Lagaš-Tello war bekanntlich Sonnenstadt, der Adler aber ist Symbol des Sonnengottes.

Siniddinam bezeichnet den Sonnengott Babbar als „den Herrn, den [großen] Löwen“[3]. Gelegentlich wird auch Ištar-Irnini „ein wütender Löwe, ein grimmiger Wildstier“ genannt[4].

Der eigentliche Inhaber des Löwensymbols aber ist der Gott Nergal. Schon Rīm-Sin nennt ihn „den erhabenen Herrn, den hehren . . . . . den grimmigen Löwen . . .“[5] Auf den assyrisch-babylonischen Grenzsteinen stellt der Löwenkopf Šitlamtaë, eine Erscheinungsform Nergal's, dar[6]; ebenso werden Suqamūna und Šumalia, ebenfalls Erscheinungsformen Nergal's, durch Löwenköpfe mit Keule dazwischen versinnbildet[7].

Eine besondere Kategorie bilden die Löwenkolosse mit Flügeln und Menschenköpfen an den Toreingängen der assyrischen Paläste, von denen wir wiederum eine eigene Spezies an den Orthostaten von Saktsche-gözü finden[8]. Die Eingänge der Paläste von Sendschirli, Saktsche-gözü und Tell Halaf wurden durch Löwen- und andere Tiergestalten flankiert[9]. Hier kommt der Löwe natürlich als Ornament in Betracht etwa in dem Sinne, wie ihn bereits Gudea bei seinen Bauten verwendet hat.

Der Löwe ist demgemäß ebenfalls ein im ganzen Orient

---

[1]) Découvertes pl. 5 Nr. 2; dazu Heuzey p. 204ss. Der löwenköpfige Adler steht hier mit seinen Fängen auf zwei nach rechts und links gewendeten Löwen.

[2]) Sumerier 65. [3]) Tonnagel C 1 f. (Th.-D. 210f.)

[4]) Brit. Mus. 26187 Vs. 51 f.

[5]) Tonnagel A aus Niffer (Th.-D. 216 f.) [6]) Frank, Bilder 29 f.

[7]) Zimmern bei Frank 39 f.

[8]) Garstang, Annals of Arch. and Anthrop. I pl. XL.

[9]) Vgl. v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli Taf. XLIV—XLVIII; S. 224ff.; Garstang, a. a. O. pl. XLf.; M. v. Oppenheim, Tell Halaf (AO X, 1) 13.

von den ältesten Zeiten her bekanntes und verbreitetes Symbol. Daß Jahwe unter dem Bilde des Löwen verehrt wurde, wird im A. T. nirgends gesagt. Jedoch auf dem in Tell el-Mutesellim, dem alten Megiddo, gefundenen Siegel des „Šema', des Knechtes Jerobeams" ist ein schreitender Löwe mit aufgesperrtem Rachen und erhobenem Schwanze im assyrischen Stile abgebildet[1]. Wir sehen auch hier wieder, daß die Kunst des Westlandes stark unter assyrisch-babylonischem Einflusse stand. Man sucht in dem Bilde „ein Symbol der Furcht erweckenden göttlichen Macht"[2] oder von „Jahwes Machtfülle und Herrlichkeit"[3]; daß es aber in Beziehung zu Jahwe steht, läßt sich nicht behaupten. Der Löwe findet seine Erklärung in sich selbst; er dient wie so oft ornamentalen Zwecken. Auch die Prozessionsstraße Marduk's von Babel war mit Wildochsen und Löwen geschmückt[4], die mit diesem Gotte weiter nichts zu tun hatten. Allerdings wird der Löwe nicht ungern zur Versinnbildlichung der Furchtbarkeit Jahwes von den Propheten gebraucht, die jedoch über jeden Verdacht erhaben sind, daß sie sich Jahwe etwa unter diesem Bilde vorgestellt hätten. Nach Amos 1, 2, vgl. Joel 4, 16, „brüllt Jahwe vom Sion her und läßt aus Jerusalem seine Stimme erschallen". Besonders gern vergleicht Hosea Jahwe mit einem Löwen: 5, 14; 11, 10 („Jahwe brüllt wie ein Löwe"); 13, 7 ist er in der ersten Vershälfte einem Löwen, in der zweiten einem Panther verglichen; 13, 8 folgt dann der Vergleich mit einer ihrer Jungen beraubten Bärin. Daraus geht hervor, daß dem Propheten die Tiervergleiche noch sehr nahe lagen, aber ander-

[1]) Vgl. Kautzsch, MNDPV 1904, 1 ff.; 81 ff.; G. Schumacher, Tell el-Mutesellim I, 99 ff., Abb. 147. — Auf einem zweiten Siegel findet sich die Legende: „Dem Šema', dem Knechte des Königs" (gehörig). Kautzsch glaubte, daß auf beiden Siegeln derselbe Mann gemeint sei, Lidzbarski, Eph. II, 140 f. widerspricht ihm, jedoch ist es auch ihm wahrscheinlich, daß unter dem Könige einer der beiden Jerobeam zu verstehen ist. Die Schrift würde auf Jerobeam I. hinweisen, aber schließlich bleibt es bei einem Non liquet. — Der Name שְׁמַע ist natürlich Abkürzung von שְׁמַעְיָה „Erhört hat Jahwe".

[2]) Dalman, Palästinajahrbuch, 2. Jahrg. 44 f.

[3]) Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden 70.

[4]) Delitzsch, Babel und Bibel. 2. Vortrag 11 f.

seits ist auch deutlich, daß er in keinem dieser Tiere ein spezifisches Symbol Jahwes sieht. Auch die Löwenbilder an den Gestühlen des Tempels 1 Kön. 7, 29—36 und am Throne Salomos 10, 19f., 2 Chr. 9, 18f. sind nicht als Symbole der Gottheit gedacht[1].

Auf dem in Tell el-Mutesellim gefundenen Siegel des Asaph[2] ist ein gemischtes Wesen in ägyptischem Stil, wie wir ähnliche aber auch aus Assyrien und Syrien kennen, eingraviert. Das Tier ist halb Löwe, halb Falke mit Krone[3]. Ein Zusammenhang desselben mit Jahwe ist ausgeschlossen, auch wenn der Besitzer ein Anhänger Jahwes war.

e) Das Symbol des Adlers.

Auf das durch den ganzen Orient verbreitete Symbol des Adlers als Zeichen des Sonnengottes wurde schon öfter Bezug genommen. Im Etanamythus ist der Adler der Vogel des Sonnengottes. Auf einem Siegelzylinder aus Tello wird Etana von dem Sonnenadler in die Höhe getragen[4]. Auf einem anderen gleichfalls sumerischen Siegelzylinder[5] erscheint der Sonnengott als ein frei in die Luft sich erhebender Vogel. Die beigefügte Inschrift: „Dem Šamaš, dein Diener" läßt über die Bedeutung des Vogels keinen Zweifel. Eine Verbindung von Löwe und Adler treffen wir in dem löwenköpfigen Adler, dem Wappen von Lagaš-Tello, der auf vielen, besonders auch mythologischen Darstellungen von Tello erscheint[6]. Auf der Silbervase Entemena's ist derselbe Adler viermal, und zwar zweimal auf zwei Löwen und je einmal auf zwei Hirschen und zwei Steinböcken ruhend dargestellt[7]. An die Erzählung des Gilgameš-Epos Taf. IX Col. II, daß der Sonnenheros Gilgameš

[1]) Vgl. oben S. 298 zu den Stieren und Rindern.

[2]) Vgl. Erman und Kautzsch, MNDPV 1906, 33ff.; Schumacher, Tell el-Mutesellim I, 99ff., Abb. 148.

[3]) Unter dem Tiere die Legende לאסף.

[4]) Découvertes pl. 30 bis Nr. 13.

[5]) Veröffentl. von P. Toscanne, RT XXX, 133.

[6]) Découvertes pl. 4 B, 4 bis, 5 bis 2 (Catalogue 6. 7); pl. 30 Nr. 5b — der Kampf der Gilgameš-Gestalten mit Löwe, Adler und Stiermenschen; zwischen den letzteren der löwenköpfige Adler.

[7]) Découvertes pl. 43 bis, Catalogue Nr. 218.

an das Māšu-Gebirge gelangt, dessen Eingang Skorpionmenschen bewachen, deren fürchterlicher Schreckensglanz die Berge hinwirft, die „beim Aufgehen des Šamaš und beim Untergang des Šamaš den Šamaš bewachen", erinnern sowohl die bereits erwähnten Darstellungen des Sonnengottes, der mit Strahlen in den Schultern zwischen zwei Bergspitzen hervorschreitet[1], als auch die Darstellung der Sonnenscheibe über den beiden Skorpionmenschen[2]. Davon sind wohl auch jene assyrischen Darstellungen nicht zu trennen, auf denen die geflügelte Sonnenscheibe von zwei Männern, in deren Mitte sich der Lebensbaum befindet, festgehalten wird; eine solche Darstellung haben wir auch in Saktsche-gözü getroffen[3]. Auf den Sonnenadler weisen auch die adlerköpfigen Genien hin, die den Lebensbaum (Palme) befruchten; sie sind unter verschiedenen Formen aus Assyrien bekannt, wir finden sie aber auch auf den Reliefs von Sendschirli und Saktsche-gözü[4]. Auf den assyrischen und aramäischen Denkmälern ist die geflügelte Sonnenscheibe entsprechend der zentralen Stellung des Sonnenkultes ein regelmäßig vorkommendes Symbol. Der Adler ist zur geflügelten Scheibe geworden. Daß der himjarische Nasr, der Sonnengeier, ein Gegenstück zum assyrisch-babylonischen Sonnenadler bildet, wurde auch bereits hervorgehoben[5]. Daß sich auf den palmyrenischen und syrischen Denkmälern der römischen Kaiserzeit, in welcher der Sonnenkult zu einer gewissen Alleinherrschaft gelangte, der Adler als Sonnensymbol sehr häufig findet, wird weiter nicht überraschen.

Im A. T. wird Jahwe mehrfach mit einem Adler verglichen. Nach Ex. 19, 4 trägt er sein Volk auf Adlersflügeln (על כנפי נשרים) aus Ägypten. Dt. 32, 11 ist dasselbe Bild gebraucht. Allein daß es sich lediglich um den Vergleich handelt und Jahwe selbst keineswegs als Adler vorgestellt ist, ersieht man im ersten Falle schon aus dem Plural, im zweiten aus der Vergleichspartikel: „wie ein Adler".

---

[1]) S. oben 7f. Abb. 2. 3. 5. 6.
[2]) Maspéro, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique I, 583.
[3]) Vgl. oben 125.
[4]) Garstang, Annals of Arch. and Anthr. I pl. XLI, Nr. 11.
[5]) Oben 145f.

Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; 63, 8; 91, 4 ist von dem „Schatten der Flügel Jahwes" die Rede. Auch hier ist das Bild von dem seine Jungen schützenden Adler hergenommen.

Auf den bei den palästinensischen Ausgrabungen in großer Zahl zutage geförderten Krughenkeln sind verschiedenartige Stempel in ovaler Form eingeprägt, in deren Mitte ein teils mit zwei teils mit vier Flügeln ausgerüstetes Wesen dargestellt ist[1]. Bei dem Wesen mit vier Flügeln sind zwei aufwärts, zwei abwärts gerichtet, während die zwei des anderen Wesens wagrecht verlaufen und nur eine kleine Aufwärtsbiegung am Ende zeigen. Über und unter dem Bilde befindet sich eine Legende in althebräischer Reliefschrift. Das Wesen mit den vier Flügeln ist dem ägyptischen Skarabäus nachgebildet und zeigt da, wo es nicht zu sehr stilisiert ist[2], noch deutlich die Käferform. Das zweigeflügelte Wesen dagegen erinnert stark an die geflügelte assyrische Sonnenscheibe oder vielleicht besser an den stilisierten Sonnenadler[3].

Wenn sich hier die geflügelte Sonnenscheibe mit dem Skarabäus in der äußeren Form so eng berührt, so ist das, abgesehen von der Stilisierung, auch deshalb nicht sehr auffallend, weil auch der Skarabäus ein geläufiges Symbol des Sonnengottes ist. Daß bei den in Palästina hergestellten Krügen an Jahwe gedacht sei, wie Thomsen meint[4], ist nicht wohl anzunehmen. Da die Krughenkel wahrscheinlich aus den königlichen Töpfereien stammen, so handelt es sich eher um eine konventionelle Form, um eine Art Fabrikmarke, ohne religiösen Inhalt. Immerhin mag es Kreise gegeben haben,

---

[1]) F. J. Bliss and R. A. Stewart Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898—1900 (London 1902) p. 108 ff. und plate 56; Clermont-Ganneau, Rec. d'Arch. or. IV, 1 ss.; H. Vincent, Canaan 358 ss.; Thomsen, Palästina 76 ff.

[2]) Bliss und Macalister, a. a. O. pl. 56 Nr. 10 und 12.

[3]) Auch auf der in Gezer gefundenen assyrischen Keilschrifttafel findet sich ein Siegelabdruck mit der geflügelten Sonnenscheibe in eigenartiger Form, PEFQS 1904, 230 ff., 243. Auf einem Siegel aus Gezer ist oben die geflügelte Scheibe, darunter der Neumond, zwischen beiden erhebt ein Priester anbetend die Hand. Vor dem Priester steht ein geflügeltes vierbeiniges Tier, vgl. Macalister, PEFQS 1905, p. 320 f.

[4]) A. a. O. 76.

die auch dieses Symbol auf Jahwe übertrugen, was vielleicht dadurch gefördert wurde, daß die geflügelte Scheibe geradezu Symbol für die Gottheit überhaupt geworden war. Aber wie hier so dürfte auch dem hebräischen Siegel gegenüber, auf dem ein Adler mit vier Flügeln angebracht ist, größte Zurückhaltung geboten sein. Wenn Herodes den vierfach geflügelten Adler über der Türe des Tempels anbringen ließ, so ist das naturgemäß wieder ein Fall für sich; seine Motive werden wohl in dem Überwiegen des Sonnenkultes in der römischen Kaiserzeit besonders in Syrien zu suchen sein. Herodes handelte beim Anbringen des Sonnenadlers gewiß mehr im Sinne des römischen Kaisers als des strengen Jahwismus, kann daher auch nicht als Zeuge für dessen Auffassung gelten.

Übrigens erinnern diese Wesen mit den zwei Flügeln auch an den zu Eqron verehrten (2 Kön. 1, 2f. 6. 16) Fliegenba'al, den Ba'al Zebûb, der, wie bereits bemerkt[1], höchst wahrscheinlich eine Sonnengottheit war. Er ist nicht Vertreiber der Fliege wie der griechische *Ζεὺς ἀπόμυιος* oder *μυάγριος*, sondern die Fliege ist das Sinnbild des durch die Sonne geweckten reichen Naturlebens und wurde deshalb wohl als deren Verkörperung betrachtet.

f) Das Schlangensymbol.

Es würde eine ausgedehnte Untersuchung erfordern, wenn man die Verbreitung des Drachensymbols in Babel und den umliegenden Ländern einigermaßen erschöpfend darstellen wollte, da gerade dieses Symbol zu allen Zeiten in den verschiedensten Formen und mit den verschiedensten Bedeutungen auftritt. Auf den assyrisch-babylonischen Grenzsteinen sehen wir fast regelmäßig eine lang gewundene Schlange[2], auf dem Kudurru des Nazimaruttaš entspricht diesem Symbol Col. IV, 23 die Beischrift: „Schlangengott (*ilṢir*), das Kind der Ka-di", auf dem des Marduk-aplam-iddina beziehen sich darauf

[1]) Oben 110.

[2]) Vgl. z. B. den Grenzstein Nebukadnezar's I. V R 57 oder die verschiedenen Kudurru's bei W. J. Hinke, A new boundary stone of Nebuchadrezzar I. [BE, Ser. D IV].

die beiden Namen *Ṣir* und *Ka-di*, ohne daß das Kindschaftsverhältnis bemerkt wäre[1].

Der Schutzgott Gudea's, Ningišzida, den wir bereits als Erscheinungsform des Tamūz erwähnt haben[2], ist an zwei Drachen zu erkennen, die ihm aus den Schultern hervorwachsen[3]. Kadi, der auf dem Kudurru des Marduk-aplam-iddina das Symbol der Schlange entspricht, wird gleichfalls mit Tamūz identifiziert[4]. Auf dem Siegel des Gudea, auf dem Ningišzida mit den Drachen an den Schultern den Patesi an der Hand zu Ea geleitet, schreitet hinter einem zweiten Gotte ein „wirklich apokalyptisches Monstrum" einher[5]: es hat einen Schlangenleib, zwei mächtige, hoch emporstehende Flügel, Raubtierkrallen, zwei Hörner, eine Krone und langen Haarzopf. Auf der berühmten Libationsvase aus Steatit, die Gudea dem Ningišzida weiht, findet sich dieses Wesen zweimal, dazu ein mit zwei Schlangen umwundener Stab[6].

Später ist der Drache das Tier Marduk's geworden. Auf der von der deutschen Orient-Gesellschaft in Babel gefundenen Statue Marduk's[7] liegt der gehörnte Drache zu Füßen des Gottes. Darunter sieht man das Wasser andeutende Wellenlinien. Es ist der Typus, der auch in der Prachtschlange (*mušruššu*), die am Ištartor zu Babel gefunden wurde, vorliegt[8]. Schon Gudea erzählt von den Prachtschlangen, die er in seinem Tempel aufstellte, ähnlich berichten spätere Könige. L. Heuzey

---

[1]) Vgl. F. Steinmetzer, Die Schenkungsurkunde des Königs Melišiḫu, BA VIII, 36. 38.

[2]) S. oben 70f.

[3]) Z. B. auf dem Kalksteinrelief des Berliner Museums VA 2796 (Vgl. E. Meyer, Sumerier 43 und Taf. VII), wo Ningišzida den Gudea an der Hand zu einem anderen Gotte geleitet. Der letztere ist weggebrochen, dürfte aber, nach den noch vorhandenen Wellenbändern zu schließen, Ea sein. Ebenso erscheint Ningišzida auf dem Siegel Gudea's und auf dem von P. Toscanne, RT XXXI, 125 beschriebenen Siegel.

[4]) Oben 47. [5]) Découvertes 293.

[6]) Découvertes pl. 44; dazu Heuzey, RA VI, 95 s.; Catalogue Abb. 125.

[7]) Weißbach, Bab. Misc. 16; Heuzey, RA VI, 102: ‚le fameux dragon, dans une forme qui rappelle, avec plus de précision et de finesse, le meilleur style des koudourrus'.

[8]) Delitzsch, Babel und Bibel, 2. Vortrag 13.

bemerkt[1], es sei unmöglich in diesen Darstellungen die Beständigkeit eines traditionellen Typus, der bis Gudea und noch viel weiter hinaufreiche, zu verkennen, die Götter aber, zu denen der Drache gehört, wechseln.

Auf dem berühmten Steinplattenrelief des Nabū-aplam-iddina aus Sippar[2] steht der Thron des Sonnengottes auf dem durch Wellenlinien angedeuteten Ozean. Der Balken, der die Rückseite und das Dach seines Gemaches bildet, endigt in einen Schlangenkopf, der auf einem anderen Balken, der als stilisierter Lebensbaum gedacht ist, ruht. Ningišzida[3], der den Drachen als Symbol hat, steht ebenfalls in naher Beziehung zum Lebenswasser und zum Lebenskraut. Auf dem Siegel Gudea's, auf dem Siegel Sargon's und sonstigen Darstellungen[4] sprudeln aus einer Vase, die ein Gott, offenbar Ea, in der Hand hält, zwei Wasserläufe hervor, über denen das Lebenskraut sproßt. Der Drache des Ningišzida wird demgemäß die das Naturleben weckenden Quellen und Wasserläufe, die aus der unterirdischen Wassertiefe, dem Süßwasser-Apsū, hervorsprudeln, symbolisieren. Wie sich die Schlange aus ihrer Höhle windet, so dringt das Wasser aus der Tiefe wie eine Schlange durch langgewundene Höhlen an die Oberfläche der Erde. Auch die oberirdischen Wasserläufe „schlängeln" sich dahin.

Der Gott der Quellen und unterirdischen Wasser ist bekanntlich Ea. In der späteren Zeit übernimmt Marduk die Funktion Ea's als Quellgott und das Drachensymbol. Bei dieser Übertragung mag wohl mitgewirkt haben, daß ihm die Besiegung des als Drache aufgefaßten Urozeans, des Chaos-Ungeheuers, zugeschrieben wurde. Deshalb liegt ja der Drache zu den Füßen Marduk's. Auch das Symbol Ea's auf den Kudurru's, der Ziegenfisch, hat, wie Heuzey nachgewiesen hat, verschiedene Eigentümlichkeiten des Drachen an sich, dieser steht also ohne Zweifel mit dem Ozean in der Erdentiefe, dem Reiche Ea's, aus dem die Quellen hervorkommen, in nächster Beziehung.

[1]) RA VI, 95ss., bes. p. 101s. [2]) V R 60.

[3]) Der Name bedeutet: „Herr des aufrechten Holzes" d. h. wohl der emporwachsenden Pflanzen. [4]) Heuzey, Origines 166s.; 174.

Auch im A. T. ist die Schlange mit dem Lebensbaum verknüpft, jedoch in anderer Weise als im Babylonischen[1]. Für die alttestamentliche Gottesverehrung ist jedoch der Neḫuštān, die eherne Schlange, die nach 2 Kön. 18, 4 König Hiskia zertrümmerte, von Bedeutung. Er wird wohl ein Symbol des Lebens gewesen sein. Als solches erscheint ja auch die eherne Schlange, deren Anblick den Biß der Brandschlangen unschädlich machte (Num. 21, 9). Der phönizische Arztgott Ešmun-Asklepios hat als Symbol gleichfalls die Schlange. Jahwe wird nun an vielen alttestamentlichen Stellen der Arzt seines Volkes genannt. Hier handelt es sich natürlich um eine überall verwendete Metapher. Auch heute noch werden ungesunde Zustände „saniert". Daß der Neḫuštān einmal Jahwe selbst dargestellt habe, ist zweifellos zu verneinen. Ihn stellte man als Stier dar, nicht als Schlange. Es konnten ja doch wohl auch bei den Israeliten Symbole vorhanden sein, die sich nicht direkt auf Jahwe bezogen, dies um so mehr, als man von Jahwe selbst kein Bild machen durfte. Sicher ist, daß der Neḫuštān dem strengen Jahwismus als ein fremdes Idol, das entfernt werden mußte, erschien.

H. Schneider[2] stellt den überraschenden Satz auf, man habe sich Jahu ursprünglich als Schlange vorgestellt, und glaubt, so eine Reihe von Tatsachen und Namen der alten Geschichte des Stammes Juda erklären zu können. Allein so scharfsinnig Schneider das Material in diesem Sinne auch ausnützt, so fehlt doch offensichtlich jede feste Unterlage für seine These. Der Schlangenstein bei Jerusalem könnte bloß dann dafür geltend gemacht werden, wenn sich nachweisen ließe, daß er seine Benennung im Zusammenhang mit dem Kulte Jahwes erhalten hätte. So aber wissen wir nur, daß Adonia einmal dort geopfert hat 1 Kön. 1, 9, allein wie der Name „Stein der Kriechen-

[1]) Über die Beziehung Ningišzida's zum Lebensbaume vgl. Dhorme, L'arbre de Verité et l'arbre de Vie, RB 1907 p. 271 ss. Ein näheres Eingehen auf die Frage, wie sich die Paradiesesschlange und der biblische Baum der Erkenntnis zu den babylonischen Vorstellungen vom Lebensbaum und dem Schlangensymbol verhalten, würde uns hier zu weit abführen, ich gedenke die Frage an anderer Stelle zu behandeln.

[2]) Zwei Aufsätze 17ff.

den" (אבן הזחלת) entstanden ist, ist völlig unbekannt. Vielleicht gab es dort viele Schlangen. Der Name kann aber auch irgend einen anderen Grund haben und könnte sich auch sonst überall finden. Es gab ja auch einen „Rabenfelsen" und eine „Wolfskelter", deren Namen Richt. 7, 25 erklärt werden. Auf einen wolfs- und rabengestaltigen Gott wird man daraus aber nicht schließen dürfen. Schneiders Deutung der Leviten als „Söhne der Schlange" ist jedenfalls die unwahrscheinlichste Etymologie. Daß „Naḥaš" und „Naḥšōn" auch als Personennamen vorkommen, beweist eher gegen einen schlangengestaltigen Gott. Tiernamen werden ja mehrfach für Personen verwendet.

Die Übereinstimmung des Namens der Jahwe in der Vision des Jesajas umschwebenden Seraphīm mit dem der Brandschlangen und der ehernen Schlange weist darauf hin, daß auch ihre äußere Erscheinung irgendwie schlangenartig war. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß sie den Namen Seraphīm, die „Glühenden", aus einem anderen Grunde führen. Die Wesen haben bekanntlich sechs Flügel, von denen zwei zur Bedeckung der Füße und zwei zur Bedeckung des Gesichtes dienen. Wie ihr Leib und ihr Gesicht beschaffen war, konnte der Prophet selbst nicht sehen. Sie waren ganz Flügel. Über ihre Gestalt können wir nichts Näheres sagen. Es mag auch dahingestellt bleiben, ob sie Personifikationen der Wolken oder des Blitzes waren. Bei Jesajas läßt sich darüber nichts ausmachen.

Aus einer in Gezer gefundenen Bronze-Schlange glaubte Macalister auf Schlangenverehrung in Kanaan schließen zu sollen, indem er seinen Fund mit dem Nechuštān 2 Kön. 18, 4 in Zusammenhang brachte[1]. Sellin fand in Ta'annek in verschiedenen Häusern natürliche Schlangenköpfe, die man als Laren erklärt. Möglich, daß dies ihr Zweck war, vielleicht sind sie aber auch auf andere Weise dahin gekommen und haben gar keine religiöse Bedeutung. Macalister beschreibt einen Schlangenkopf aus gebranntem Ton, der wohl als schützendes Amulett gebraucht wurde[2]. Wenn man die Schlange

[1]) PEFQS 1903, p. 222 fig. 13; H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente fig. 81, vgl. p. 174.

[2]) Sellin, Tell Ta'annek 112; Macalister, PEFQS 1902, p. 344; Vincent, Canaan 175.

als Symbol des Lebens und als heilende Macht betrachtete, so ist es leicht begreiflich, daß man ihr in Kanaan eine gewisse Verehrung erwies. Diese Schlangen wären dann auf denselben Volksglauben wie die Schlange im Tempel zurückzuführen.

6. Die alttestamentliche Gottesidee und die Mythologie.

Renan konnte einst den Satz niederschreiben: ‚Les Sémites n'ont jamais eu de mythologie'[1]. Dieser Satz ist durch die Erforschung des babylonischen Altertums längst widerlegt. Die sumerisch-babylonische Weltanschauung ist durchaus mythologisch. Die Vorgänge im Kosmos vollziehen sich nach babylonischer Anschauung nicht als Wirkungen mechanischer Kräfte, sondern beruhen auf dem Zusammenwirken und dem Widerstreit lebendiger Wesen, die durchaus wie Menschen denken und handeln. Dem A. T. fehlt die wesentliche Voraussetzung des Mythus, die Personifikation der Naturerscheinungen. Die alttestamentlichen Erzählungen, die den babylonischen Mythen verwandte Gegenstände behandeln, sodaß man auf gemeinsamen Ursprung schließt, zeigen gerade darin ihr charakteristisches Merkmal, daß das A. T. das Mythische vollständig abgestreift hat, sodaß Jahwe als die einzige persönliche Ursache die Naturdinge beherrscht. Man braucht sich bloß an den babylonischen Weltschöpfungsmythus zu erinnern, um die Bedeutung dieses Unterschiedes in seiner Tragweite zu ermessen. Die babylonische Kosmogonie ist in erster Linie Theogonie. Die Götter entstehen als Emanationen aus dem personifizierten Urchaos. Apsū, der Urvater, Tiāmat, die Urmutter und Mummu, der Bevollmächtigte der beiden, sind die kosmischen Urgewalten, aus denen alles hervorgeht. „Als noch keiner einen Namen trug und keine Geschicke bestimmt waren, da wurden die Götter inmitten des Himmels geschaffen". Die verschiedenen Weltperioden erscheinen dem babylonischen

[1]) Hist. gén. et syst. comparé des langues sémitiques. 4. Aufl. (1863) p. 7.

Denken als verschiedene Entwicklungsperioden der Götter. Wie also das Angesicht der Erde sich ändert, so wechseln und wandeln sich die Götter. Die babylonische Spekulation rechnet 21 verschiedene Vorfahren Anu's heraus, die mit ihm wesenseins sind[1].

Das A. T. stellt den überweltlichen Gott an die Spitze; frei und unabhängig steht er der Welt gegenüber. Er hat die Welt geschaffen, alles in ihr geordnet, die Kräfte der Entwicklung in die Natur gelegt und den Gestirnen ihren Lauf gewiesen. Die strenge Scheidung zwischen Gott und Natur kennt die babylonische Weltanschauung nicht. Im A. T. gibt es keinen Kampf der Chaosmächte und der Lichtgottheiten bei der Entstehung und Ordnung der Welt, kein Zusammenwirken der chthonischen und astralen Gottheiten, um die Tier- und Pflanzenwelt zu befruchten, kein Hinabsinken der Gottheit in die Unterwelt beim Verschwinden der Vegetation, vielmehr hat der eine überweltliche Jahwe alles in seiner Gewalt, bleibt aber selbst von den Naturdingen unberührt. Auch der Sintflutbericht unterscheidet sich in seinem babylonischen Gewande gerade durch die mythologische Grundlage von der biblischen Fluterzählung. Simson, der schon durch seinen Namen an den babylonischen Sonnenheros Gilgameš erinnert, ist in der Überlieferung des A. T. ein menschlicher Held, der seine Kraft durch den Geist Jahwes erhält und seine Taten zur Verherrlichung Jahwes vollbringt.

Gerade die den Babyloniern und Israeliten gemeinsamen Erzählungen zeigen uns deutlich, worin die Überlegenheit des Monotheismus gegenüber dem mythologischen Polytheismus lag: hier ist Jahwe die eine, unbeschränkte, persönliche Wirkursache, dort das Heer entstehender und vergehender, über- und untergeordneter, mit einander verbündeter und gegen einander kämpfender Gestalten. Gerade wenn man annimmt, daß verschiedene alttestamentliche Erzählungen auf eine babylonische Vorlage zurückgehen, so muß man die Geistesschärfe und das Zielbewußtsein bewundern, die diese Erzählungen der Eigenart Jahwes entsprechend monotheistisch zu gestalten im-

[1]) Vgl. oben S. 19ff.

stande war. Aber man begreift auch, daß schließlich Jahwe, die alleinige Ursache des Geschehens in den Augen seiner Verehrer, ein ganz anderer Gott war als die mit vielen Genossen sich in die Weltherrschaft teilenden babylonischen Gottheiten. So war in Israel trotz der nationalen Schranken dem Jahwismus der Weg zum absoluten Monotheismus gerade durch die Überweltlichkeit und Einheit des Gottes vorgezeichnet.

7. Die alttestamentliche Gottesidee und die Astrologie, Mantik und Magie.

Von größter praktischer Bedeutung ist die überweltliche Persönlichkeit Jahwes geworden durch die Überwindung der Astrologie, der Mantik und der Magie. In Israel hat man allerdings das priesterliche Losorakel Ūrīm und Tummīm zur offiziellen Befragung der Gottheit (Ex. 28, 15 ff.; Lev. 8, 8 usw.), allein diese Form der Erforschung des göttlichen Willens ist weit verschieden von der Omendeutung, die in der Religion Babels einen so breiten Raum einnahm. Große Bedeutung hat übrigens diese offizielle Vorausverkündigung der Zukunft in Israel nicht erlangt, dagegen bildet dort die Weissagung der Propheten, die auf dem unmittelbaren persönlichen Verkehr mit Gott beruht, einen integrierenden Bestandteil des religiösen Lebens. Die Traumoffenbarungen stehen nach der Auffassung des A. T. nicht im Widerspruch mit der Jahwereligion, offenbar weil dazu andere göttliche Wesen und magische Mittel nicht erfordert waren. Im Volke allerdings waren stets mannigfache Arten der Mantik verbreitet Jes. 2, 6. Das Verbot der Totenbeschwörung, der Wahrsagerei, Zeichendeuterei und dergl. Dt. 18, 9 ff. wäre nicht nötig gewesen, wenn man diese Dinge in Israel nicht geübt hätte. Daraus, daß Joseph in Ägypten nach Gen. 44, 5 einen Becher besaß, aus dem er weissagte, läßt sich naturgemäß nicht folgern, daß die Lekanomantie oder Hydromantie von der israelitischen Religion gebilligt worden sei. Über die Verbreitung dieser Kunst wissen wir nichts Näheres. Es wird von der Zitierung des Totengeistes Samuels berichtet 1 Sam. 28, 7, obwohl die Befragung der Toten- und Wahrsagegeister im Gesetze streng verboten

war Lev. 19, 32; 20, 6; Dt. 18, 11. Aus dem wiederholten Verbote sowohl wie aus 1 Sam. 28, 3 geht deutlich hervor, daß Totenbeschwörung und Wahrsagung im Lande viel geübt wurde. Hosea polemisiert 4, 12 gegen die Befragung von Holz und Stecken; er wird wohl die aus Holz gefertigten Götterbilder meinen, gegen die so oft auch noch in der Zeit des Exils angekämpft wird, mit der Befragung des Steckens aber wird er eine Form der Rhabdomantie im Auge haben. Auch die im ganzen Altertum so weit verbreitete Leberwahrsagung[1] (Hepatoskopie) war dem Volke jedenfalls bekannt. Die an zahlreichen Stellen des A. T. eingeschärfte Vorschrift[2], daß beim Opfer der Lappen an der Leber, der bei der Hepatoskopie eine wichtige Rolle spielte, zu verbrennen sei, scheint ein Protest gegen diese Form der Mantik zu sein.

Man wird ja nun nicht sagen können, daß die Erforschung der Zukunft durch äußere Hilfsmittel an sich schon im Gegensatz zum israelitischen Monotheismus stehe, besonders wenn es sich um die Erforschung des Willens Jahwes handelt. Allein die Wahrsagung stammte doch vielfach von den Heiden und vollzog sich infolgedessen in götzendienerischen Formen (Befragung von Götzenbildern, heidnische Riten, Anrufung von Dämonen), barg also doch die Gefahr einer Annäherung an den Polytheismus in sich.

Die Astrologie als komplizierte, auf langer Beobachtung basierende Wissenschaft ist eine babylonische Spezialität und konnte nur in einer hochentwickelten Kultur gedeihen. Das unstete Leben der Nomaden beeinträchtigte die kontinuierliche Beobachtung der Sterne, ein durch astrologische Weisheit ausgezeichnetes Priester- und Gelehrtentum wäre bei den beständigen Wanderungen und Kämpfen ein großer Luxus gewesen. In der vorköniglichen Zeit fehlt in Israel auch der Hof, um den sich eine solche Priester- und Gelehrtenhierarchie hätte scharen können.

Wenn so die äußeren Verhältnisse Israels der gedeihlichen

[1]) Über die babylonische Leberwahrsagung (vgl. Ez. 21, 26) bietet Jastrow in seiner Religion Babyloniens und Assyriens II, 213 ff. eingehende Details.

[2]) Ex. 29, 13. 22; Lev. 3, 4. 10. 15; 7, 4; 8, 16. 25; 9, 10. 19.

Entwicklung einer Gestirnwissenschaft nicht günstig waren, so mußte die israelitische Religion die Astrologie doch auch prinzipiell ablehnen, weil sie ohne weiteres zur Verehrung der Gestirne als göttlicher Wesen geführt hätte. Ihnen hätte man die Lenkung der Geschicke zugeschrieben, und damit wäre das „Jahwe allein" bedeutungslos geworden. Wir haben gesehen, daß man bei den Aramäern und Kanaanäern den Gestirnkult übte. Seine naturgemäße Ergänzung ist die Deutung der Gestirnkonstellationen.

Die magischen Künste beanspruchen eine gewisse Macht über die Dämonen, um deren Nachstellungen zu überwinden. Die Götter des Lichtes werden zum Kampfe gegen die Mächte der Finsternis aufgerufen, die den Menschen durch Krankheit und allerlei sonstige Nachstellungen quälen. Das Spezifische dabei ist, daß der Ritus als solcher die Wirkung hervorbringt[1]. Es handelt sich darum, die Art und Tätigkeit der Dämonen, der Zauberer und Zauberinnen genau kennen zu lernen, um die genau entsprechenden Gegenmittel anzuwenden. Die Magie ist deshalb ebenfalls eine geheimnisvolle Wissenschaft[2]. Sie beruht auf dem Dualismus guter und böser Mächte, führt also ohne weiteres zur Annahme halbgöttlicher Mittelwesen und zum Polytheismus. Wie eng sich mit dem Baalsdienst in Israel die Vorstellung der Zauberei verband, ersieht man aus der Antwort Jehu's an Joram, daß kein Friede sein könne, „solange die Hurerei und die zahllosen Zaubereien seiner Mutter Isebel dauerten" (2 Kön. 9, 22). Jahwe wäre aus seiner erhabenen Höhe ins Naturhafte herabgezogen worden, wenn man durch Beschwörungen und bestimmte Riten auf ihn hätte einwirken können, sodaß also der Magier Macht über ihn gehabt hätte. Er schickt selbst Krankheiten, Dürre und sonstiges Unheil zur Strafe für sein Volk, das dadurch seine Fehler erkennen soll. Er ist für Israel die allein maßgebende,

[1]) Über die babylonische Magie s. die zusammenfassende Darstellung von C. Fossey, La magie assyrienne, Paris 1902.

[2]) Vgl. die verschiedenen babylonischen Beschwörungsserien, Tallqvist, Maqlū; Zimmern, Šurpū; auch die Hymnen sind in der Regel mit Beschwörungszeremonien verbunden.

freie Schicksalsmacht, die alles wirkende Ursache; auf ihn soll das ganze religiöse Denken konzentriert werden, daher läßt er keinen Platz für untergeordnete, durch Zaubermittel zu gewinnende oder zu überwindende Wesen. An böse Geister hat man in Israel zweifellos geglaubt, aber sie erlangen Jahwe gegenüber keine Bedeutung. Wenn man auch abseits von der offiziellen Religion Astrologie und Magie ausgiebig betrieben hat, wie das ja auch in den christlichen Jahrhunderten trotz des Monotheismus der Fall war[1], so hat doch der israelitische Monotheismus diese niederen Religionsformen überwunden, indem er Jahwe aus dem Naturgeschehen loslöste und zum alleinigen Beherrscher der Natur machte.

8. Jahwe und die kanaanäische Kultur.

Der streng durchgeführten Einheit der Gottheit entspricht als Kehrseite die Exklusivität und Intoleranz gegenüber anderen Göttern. Wie wir aus den Amarnabriefen, aus der Palästinaliste Thutmoses III. und auch aus dem A. T. ersehen, wurden zur Zeit der Einwanderung der Israeliten in Kanaan verschiedene den babylonischen nächst verwandte Gottheiten verehrt[2]. Diese Götter waren mit der Kultur des Landes zu einer untrennbaren Einheit verbunden, weil sie sozusagen als die Seele der Dinge, als deren inneres Lebens- und Gestaltungsprinzip galten. Wäre nun Jahwe den Göttern des Landes gleichartig gewesen, so wäre er als Gott der Sieger einfach an die Spitze der im Lande heimischen Götter getreten, wobei natürlich eine gewisse Akkommodierung an den Charakter des Landes notwendig gewesen wäre. Wäre er Sonnen- oder Gewittergott gewesen, so hätten Šamaš und Adad ruhig weiter bestehen können, nur hätte Jahwe als der spezifisch israeli-

---

[1]) Lagrange, Études[2] p. 14: Il est certain en tout cas que nulle part une grande religion n' a évolué de la magie, tandisque les exemples ne sont pas rares de superstitions grossières, plus ou moins entachées de magie, qui se sont étendues, plantes parasites, sur les religions les plus spirituelles, comme le Christianisme lui-même.

[2]) S. oben 102 ff.

tische Sonnen- oder Regengott den Vorrang erlangt. Solche Assimilationsprozesse sind ja nicht selten; hat sich ja doch auch das sumerische Pantheon mit dem semitisch-babylonischen untrennbar verschmolzen, weil die Götter desselben personifizierte Naturerscheinungen und somit nur Ausdrucksformen der gleichen Weltanschauung waren. Ebenso haben die Ägypter ihrem Pantheon eine Reihe semitischer Gottheiten zugesellt[1]: Baʿal, Bes, Rešeph, bei Jah ist es fraglich, ʿAnat, ʿAstart, Qadeš, Baʿalat, W. M. Müller nennt ferner noch Adom, ʿAsīt u. a. Auf eine einzelne Gottheit kommt es hier natürlich nicht an. Auch die Phönizier nahmen ägyptische Götter z. B. Isis und Osiris ohne Widerstreben auf oder gaben ihren Göttern ägyptisches Gepräge, sodaß z. B. die berühmte Baʿalat von Gebal als ägyptische Hathor dargestellt wird[2]. In einem Amarnabriefe (23) berichtet Tušratta von Mitanni an Amenophis über einen Besuch der Ištar von Nineve, der Herrin der Länder, wobei er bemerkt, daß die Göttin bereits zur Zeit des Vaters des Tušratta einmal nach jenem Lande gegangen sei. Wie man sie damals ehrte, so soll man sie jetzt ehren, ja noch zehnmal mehr als in früheren Tagen.

In der altbabylonischen Zeit bestehen die Götter der unterworfenen Städte unbehelligt neben denen des Siegers, ja sie werden von diesem sogar seinem Pantheon eingegliedert, die assyrischen Könige dagegen führen die Götterbilder der unterworfenen Völker fort, um sie Ašur als Untertanen beizugesellen. Mit der Größe seines Volkes triumphiert ja schließlich Ašur über alle Götter. Je mehr Götter ihm unterworfen sind, desto größer ist sein Triumph.

Es treten sogar indogermanische und semitische Gottheiten friedlich neben einander. In zwei Verträgen zwischen dem König von Ḫatti Subbiluliuma und Mattiuaza, dem Sohne des Tušratta von Mitanni, werden als Schützer des Vertrags genannt: „Tešub, der Herr des Himmels und der Erde, Sin und Šamaš, Sin von Ḫarran, ... Tešub, *bēl kurinni* (der Stadt) Kapa . . . . . Ea, *šarru*, *bēl ḫasisi*, Anu und Antu, Enlil und

[1]) Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa 309—318.

[2]) S. oben 106.

Ninlil"[1]. Darauf folgen die indogermanischen Götter Indra, Varuna, Mithra und Našatianna und die Stadtgötter des Ḫattireiches. Man nimmt also an Göttern zusammen, was sich finden läßt, einheimische und fremde, alte und neue, große und kleine.

In assyrisch-babylonischen Götterlisten und Litaneien werden die Götter verschiedener Völker ohne Bedenken neben den einheimischen aufgezählt.

Jahwe allein duldet keinen Gott neben sich, er allein ist intolerant und exklusiv.

Man erklärt den Monotheismus vielfach aus der Stimmung der Wüste. Jahwe wird als „Wüstengott" bezeichnet. In der Wüste, wo das Natur- und Kulturleben des Formenreichtums entbehrt, da fehlen auch die Götter, die sich dem Bewohner des Kulturlandes in diesen Formen manifestieren. Man spricht von der durch die Wüste geweckten „monotheistischen Stimmung". Daraus erklärt sich dann auch, wie es scheint, die Abneigung der strengen Jahweverehrer gegen die kanaanäische Kultur.

Es mag ja zuzugeben sein, daß der Mensch in der Einsamkeit der Wüste besonders ernst gestimmt ist und sich der Gottheit (im allgemeinsten Sinne) besonders nahe fühlt[2]. Sicherlich ist es auch nicht zufällig, daß der Monotheismus

---

[1]) Nach A. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie[2] 22, der die Liste einer Mitteilung Winckler verdankt. Vgl. auch Winckler, MDOG Nr. 35, 50f.

[2]) Vgl. die schöne Schilderung der Wüstenstimmung und die Bemerkungen über das Verhältnis des heutigen Beduinen zu Gott bei Musil, Kusejr 'Amra (Wien 1907) 58. Dazu R. Geyer, Memnon I, 202f.: „‚Allâh und wieder Allâh'! Nirgends wird dieses Wort so oft im Munde geführt wie in der Wüste und mit Recht. In der Wüste sehnt sich der Mensch durchaus nicht nach Menschen; er weicht ihnen vielmehr aus, und wenn er jemand begegnen muß, tut er es nur mit der Waffe in der Hand. Dagegen ist Gott in der Wüste dem Menschen so nahe, daß man mit ihm redet wie mit dem besten Vater. Da gibt es keine Gebetsformeln, da sagt jeder, wie er es denkt und fühlt, mit einfachen, schlichten Worten, als stände Gott vor ihm. Darum empfindet man in der Wüste auch kein Bedürfnis nach einem Vermittler". Natürlich muß man sich erinnern, daß hier nicht ein alter Beduine, sondern ein christlicher Europäer seine Stimmung kundgibt.

von einem nomadisierenden Volke seinen Ausgang genommen hat. Moses, der Stifter der israelitischen Religion, war ein Mann der Wüste. Auch Elias, der glühende Eiferer für Jahwe, zieht ohne feste Wohnstätte im Lande umher und müht sich nicht, dem Boden seinen Ertrag für eine bessere und sicherere Lebenshaltung abzugewinnen. Jehu steht bei der Revolution gegen die Omridynastie im Bunde mit den Rechabiten (2 Kön. 10, 15 f.), die nach dem Beispiel Jonadabs, des Sohnes Rechabs, in Zelten wohnten und die nomadische Lebensweise beibehielten.

Bei der Abgeschlossenheit des israelitischen Volkes von den großen Handelszentren und als Nachwirkung des Nomadenlebens herrschte auch bei den israelitischen Bauern patriarchalische Einfachheit in der Lebensführung gegenüber dem Reichtum der großen Handelsstädte Phöniziens und Babels. Aber man darf nicht vergessen, daß gerade diese einfachen Verhältnisse der Pflege des religiösen Ideals sehr förderlich waren, während der Erwerb großer Reichtümer durch den Handel die von den Vätern ererbten Anschauungen und Sitten in den Hintergrund drängt und die religiöse Begeisterung abschwächt. Die Sittenstrenge fordert geradezu die einfachen Lebensverhältnisse als notwendige Voraussetzung, während sie im Wohlleben und im äußeren Glanze nur zu leicht verloren geht. Hohe Geistesbildung ist aber in einfachen Verhältnissen sehr wohl möglich, wie wir an den Propheten sehen. Die Begeisterung für ein religiöses und nationales Ideal weiß sich auch einen entsprechenden Ausdruck zu verschaffen. Eine gewisse herbe Weltfremdheit ist der Jahwereligion stets zu eigen geblieben. Das ist aber zum nicht geringsten Teile in ihrem Gegensatz zur Naturreligion begründet. Männer wie Amos, Hoseas, Jesajas sehen durchaus nicht im äußeren Wohlstande das Glück des Staates, sondern die Gefahr innerer Entwertung, insofern er zu Hochmut und Genußsucht führt (vgl. z. B. Jes. 3).

Die Zeit des Wüstenaufenthalts, wo die Versuchungen zum Abfall von Jahwe fehlten, gilt den Propheten als die Jugendzeit des Volkes, als die Zeit der bräutlichen Liebe zwischen Jahwe und Israel Hos. 2, 17; 11, 1; Jer. 2, 2. 6. Die

Propheten denken offenbar an die Begeisterung, mit der die Wüstenstämme sich um Jahwes Panier sammelten und in siegreichen Kämpfen in Kanaan eindrangen. Die sozialen Gegensätze, die sich später auch in Israel zeigten, fehlten in der nomadischen Zeit, wo keiner reich und keiner arm war. Die Gefahren des Reichtums, Habsucht, Genußsucht, Bedrückung der Armen fielen von selbst weg. Das mosaische Gesetz hat das offensichtliche Bestreben, die sozialen Gegensätze möglichst auszugleichen, während Weltpolitik, Handel und große Städte die sozialen Gegensätze steigern.

Aus Jahwes Charakter als Wüstengottheit soll sich seine Kulturfeindlichkeit erklären. Allein man darf diese Seite seines Wesens nicht allein betonen. Es wäre doch die Frage, warum sich die strengen Anhänger Jahwes der Seßhaftmachung des Volkes nicht von vornherein entgegenstellten, wie das die Rechabiten taten. Warum ist nirgends sonst ein ähnlicher Gegensatz zwischen Wüste und Kulturland zu beobachten, obwohl im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten Stämme aus Arabien, der semitischen Völkerkammer, in das Kulturland einwanderten? Warum vollzieht sich dort die Akkommodation ohne Schwierigkeit? Jahwe wurde doch der Gott des Landes, warum behält er trotzdem den kulturfeindlichen Zug seines Wesens bei? Wir haben gesehen, daß andere Wüstenstämme den Astralkult pflegten, infolgedessen in einen prinzipiellen Gegensatz zu den Bewohnern des Kulturlandes gar nicht treten konnten. Was man früher von der Barbarei der israelitischen Nomaden erzählte, hat sich im Lichte der Inschriften als Märchen erwiesen. Man darf darum den Gegensatz zwischen Wüste und Kulturland nicht überschätzen. Die israelitischen Nomaden tauchten nicht auf einmal aus der Wüste auf, sondern drangen allmählich in das Kulturland, mit dem sie in der Wüste vielfache Berührung hatten, ein. Die das Land okkupierenden Stämme übernahmen naturgemäß die kanaanäische Kultur und verschmolzen mit den angesessenen Bewohnern zu einem Volke. Auch die altheiligen Kultstätten wurden von den Israeliten als Heiligtümer übernommen und die kanaanäischen Kultformen adoptiert. Für die vom Nomadenleben zum Ackerbau übergegangenen Israeliten nahmen die auf das Ge-

deihen der Früchte bezüglichen Feste, insbesondere das Erntefest, den wichtigsten Platz ein. Das Volk setzte auch den Kult der Landesgottheiten ruhig fort, ohne einen Gegensatz zwischen diesen und Jahwe zu empfinden. Offenbar sollten sie auch nach seiner Meinung dem Nationalgott als untergeordnete Gottheiten zur Seite treten. Die Gefahr des Synkretismus der israelitischen und kanaanäischen Religion war aktuell geworden. Es kann auch gar keine Frage sein, daß sich der Jahwismus die vorhandenen Kultformen vielfach angeeignet hat. Und doch tritt der Gott Israels alsbald in einen unversöhnlichen Gegensatz zu den einheimischen Lokalgottheiten, den Ba'alen, zu deren Dienst das Volk von Anfang an und dauernd große Neigung hatte, weil sie als Spender der Fruchtbarkeit unmittelbar greifbar waren.

Die israelitische Religion wußte sich den kanaanäischen Riten zu akkommodieren, ohne sich selbst aufzugeben. Jahwe wurde der Landesgott und der Spender der Fruchtbarkeit, die Ba'alsfeste wurden seine Feste, ohne daß er selbst ein Ba'al wurde. Das israelitische Volk freilich wäre ohne weiteres dem Baalismus verfallen. Da die Ba'ale die Früchte des Landes spendeten, so standen sie dem Herzen des Bauern näher als der Nationalgott Jahwe. Aber es gibt doch für Jahwe begeisterte Männer, die sich des Gegensatzes zwischen Jahwe und Ba'al bewußt sind, einer Konfundierung Jahwes mit diesem entgegentreten und so insbesondere auch den nationalen Einheitsgedanken vor dem Untergange bewahren. Die eiserne Konsequenz, mit der die Jahwereligion ihre Eigenart behauptet und durchsetzt, ist ein klarer Beweis, daß man sie nicht als Exponenten des Volkslebens auffassen darf, sondern sie als das Werk geistesmächtiger Persönlichkeiten erklären muß. Israels nationale Einheit wäre mit dem Überhandnehmen des Ba'alskultes verloren gegangen. Das Volk mußte sich nach der Seßhaftwerdung erst wieder in den nationalen Gedanken und die nationale Religion einleben und über den Unterschied zwischen Jahwe und den Ba'alen aufgeklärt werden. Wäre Jahwe auf eine Stufe mit diesen gestellt worden, so hätte er sich sofort in eine Reihe lokaler Gottheiten zersplittert und wäre zur Natur-

gottheit geworden. Damit wäre es um seine über der Natur stehende Persönlichkeit und um den nationalen Einheitsgedanken, der bei den kämpfenden Wüstenstämmen so mächtig gewirkt hatte, geschehen gewesen. Der harte Kampf des Prophetentums zur Wahrung der Eigenart Jahwes ist bekannt. Ihm ist es zu danken, daß Jahwe der Gott des Landes und der Spender seiner Früchte wurde, ohne daß er sich in die Lokalgottheiten auflöste. Jahwe war das die Nation zur Einheit umschließende Band und blieb es trotz der durch die Ba'ale drohenden Zersplitterung des Volkes.

Aber trotz seiner Exklusivität und Intoleranz ist Jahwe ungeheuer akkommodationsfähig und absorbiert die spezifischen Funktionen der Landesgottheiten und deren Kulte. Ein Lokalgott haftet an seiner Stadt, auch wenn er universelle Züge annimmt, ein Gestirn- oder Gewittergott bleibt, was er war, auch wenn er sich zur Persönlichkeit entwickelt, ebenso ein Wüsten- oder Vegetationsgott, Jahwe dagegen akkommodiert sich allen Verhältnissen, ohne sich selbst aufzugeben, ja er steht unerschüttert da auch nach dem Untergange der Nation. Diese überlegene Kraft hat Jahwe als festgeschlossene, über der Natur stehende, historische Persönlichkeit, die sich verschiedenen Verhältnissen anbequemt, aber dabei sich selbst treu bleibt.

Da in Kanaan wie in anderen Ländern Vorderasiens der Polytheismus herrschte, dem sich das israelitische Volk sehr zugänglich erwies, so mußten die Vertreter des strengen Jahwedienstes energische Mittel anwenden, Israel sowohl von den Kanaanäern wie von den umliegenden Völkern möglichst zu separieren. Die Exklusivität und Intoleranz Jahwes zeigt sich insbesondere in den grausamen Ausrottungsbefehlen gegen die Amoriter und die verschiedenen im Lande ansässigen Stämme Num. 33, 52; Dt. 7, 1 ff.; Richt. 2, 2. Während sonst überall Sieger und Besiegte einen friedlichen modus vivendi suchten, wird hier zu der sonst unerhörten Maßregel der Vernichtung der einheimischen Stämme gegriffen, um die Infizierung unmöglich zu machen. Wie weit diese Vorschriften durchgeführt wurden, mag dahingestellt bleiben, aber sie zeigen deutlich, daß sich die Jahwereligion im Gegensatz zum Volks-

empfinden und zu den damaligen Zeitanschauungen durchsetzen mußte. Es ist sehr bezeichnend, daß man die Kanaanäer nicht wie in der nachexilischen Zeit die Heiden, die man als Proselyten, teilweise sogar unter milden Bedingungen, in die Synagoge aufnahm, für Jahwe zu gewinnen suchte, sondern deren Vernichtung forderte, weil man sah, daß die Kanaanäer im Falle der Annahme der Jahwereligion ihre Lebensgewohnheiten und Anschauungen in die neue Religion hineintrugen und diese selbst zu stark beeinflußten. Solche Maßregeln können nur aus der Überzeugung von dem unüberbrückbaren Gegensatze zwischen Jahwe und der kanaanäischen Religion und der aus der letzteren für den Jahwismus drohenden Gefahr erklärt werden.

Den Israeliten waren Bündnisse mit den umliegenden Völkerschaften und Heiraten mit deren Töchtern verboten (Ex. 34, 12. 16; Dt. 7, 3f.), eine sonst nirgends zu findende Vorschrift, die auch nur daraus begreiflich wird, daß es selbstverständlich war, den Göttern der Verbündeten Verehrung zu erweisen, ohne daß man deswegen Jahwe aufgab. Ebenso hätten die Frauen ihren heimatlichen Kult mitgebracht. Aber auch das wäre eine Ablenkung von dem nationalen Einheitspunkte, von Jahwe, gewesen.

Als ein deutliches Beispiel, wie notwendig die Isolierung Israels war, wenn es vor dem Eindringen des Polytheismus bewahrt werden sollte, erscheint Salomo in der alttestamentlichen Darstellung. Von ihm wird (1 Kön. 11, 1ff.) berichtet, daß er zahlreiche ausländische Weiber in seinen Harem aufnahm, die auch ihn, als er alt wurde, zum Götzendienst verleiteten, „sodaß sein Herz nicht (mehr) ungeteilt gegenüber Jahwe war". Er errichtete der sidonischen Astarte, dem ammonitischen Milkom, dem moabitischen Kamos und den anderen ausländischen Gottheiten Heiligtümer in Jerusalem (1 Kön. 11, 5. 7. 33; 2 Kön. 23, 13). Der Kult dieser Götter ist selbstverständlich nicht bloß auf die Heiraten des alternden Königs zurückzuführen, sondern hängt mit seiner Politik zusammen, die darauf ausging, mit verschiedenen Staaten freundliche Beziehungen anzuknüpfen, um so seinem Reiche eine gewisse Weltstellung zu verschaffen. Wenn aber Jerusalem in Handel

und Verkehr mit anderen Völkern treten wollte, dann waren die Heiraten und die ausländischen Kulte unvermeidlich. Die Fremden wollten naturgemäß auch in Jerusalem Gelegenheit zur Verehrung ihrer Götter haben. Wie später im römischen Reiche die orientalischen Kulte besonders durch Handelsleute und Soldaten im ganzen römischen Reiche verbreitet wurden, so wären die fremden Kulte auch in Israel eingedrungen.

Eine solche Politik hätte notwendig dazu geführt, den wesentlichen Unterschied zwischen Jahwe und den Ba'alen allmählich vergessen zu lassen, aber schließlich diente sie nur dazu, den prinzipiellen Gegensatz in einem entscheidenden Kampfe zum Austrag zu bringen. Diesen führte Elias gegen den König Achab von Israel. Dieser hatte Isebel, die Tochter Ethba'als von Sidon zum Weibe genommen und stand in freundlichen Beziehungen zu Phönizien. Man betrachtete es auf sidonischer Seite wohl als selbstverständlich, daß Isebel ihre einheimischen Götter auch in Israel verehrte. Das Freundschaftsverhältnis mit dem reichen Phönizien verband Israel mit dem damaligen Welthandel, aber es brachte mit der Hebung des Wohlstandes auch das Einströmen phönizischer Anschauungen, sodaß in der Tat die alte Einfachheit und Strenge des Jahwekultes von phönizischem Wesen überwuchert zu werden drohte. Ein drastisches Beispiel, wie die von Phönizien her importierten Grundsätze zur Gewalttätigkeit gegen die wirtschaftlich Schwachen führten, bietet der von Achab auf Anstiften Isebels an Naboth verübte Justizmord. Jahwe sollte nicht entthront werden, aber man wollte den phönizischen Ba'al als gleichberechtigt neben ihn stellen. Die Frage des Elias auf dem Berge Karmel zeigt deutlich, daß ein richtiger Prophet Jahwes nur ein entweder oder, aber keinen Kompromiß kannte. „Wie lange wollt ihr hinken auf beiden Knien? Ist Jahwe der Gott, so wandelt ihm nach, ist's aber Ba'al, so wandelt ihm nach" (1 Kön. 18, 21). Jahwe kennt keine Toleranz, daher läßt Elias nach der Entscheidung die 450 Ba'alspropheten samt und sonders ergreifen und töten[1]. Man hätte

[1]) Nach dem Texte 1 Kön. 18, 40 führte er sie selbst hinab zum Kison, um sie dort zu schlachten.

eigentlich erwarten sollen, daß sich die besiegten Baʿalspropheten bereit erklärt hätten, zur Verehrung Jahwes überzugehen, aber das Eifern des Elias richtet sich nicht auf die Propaganda des Jahwekultes, sondern auf dessen Reinerhaltung in Israel. Ihre Anschauungen hätten sie doch nicht abgelegt, daher lieber die Ausrottung.

Elias salbt Ḥazael zum König von Aram (1 Kön. 19, 15), er tritt vor Benhadad und Ḥazael als Gottesmann (2 Kön. 8, 7 ff.), der Aramäer Naʿman kommt zu Elisa, um vom Aussatze geheilt zu werden (2 Kön. 5), aber Achazja darf den Baʿal von Eqron nicht befragen, sondern Elias muß ihm den Tod verkünden (2 Kön. 1, 2 ff.); der Aramäer mag also zu Jahwe kommen, der Israelite aber darf sich nicht an den fremden Gott wenden.

Durch die Revolution Jehu's, der auf Befehl Elisa's von einem Prophetenjünger zum König gesalbt wurde, wurden die Anhänger Baʿals, vor allem die königliche Familie, mit furchtbarer Grausamkeit hingemordet (2 Kön. 9. 10). Diese uns so schwer faßbare Tat zeigt mit aller Deutlichkeit, daß keine Rücksichten und kein Recht mehr gelten, wenn es sich um Jahwe handelt. Achab begrüßt den Elias als den „Unglücksbringer Israels". Vom Standpunkte der praktischen Politik aus hatte er sicher recht. Allein diese kommt gegenüber der Pflicht der Treue gegen Jahwe überhaupt nicht in Frage. Der Prophet ist der Vertreter der Reaktion gegenüber den Bestrebungen des Hofes, die Religion den Zeitanschauungen anzubequemen. Und trotzdem kann sich der Prophet wiederum als treuen Patrioten fühlen, insofern er altisraelitisches Wesen gegen das Eindringen fremder Sitten verteidigt. Dieses gewalttätige Vorgehen gegen den Baʿalismus läßt sich nur unter der Annahme verstehen, daß man sich vollkommen klar war, es handle sich um einen Entscheidungskampf zwischen zwei sich in unvereinbarem Gegensatze gegenüberstehenden Religionen. Der Sohn Achabs Achazjahu trägt ebenso wie Joram einen mit Jahwe zusammengesetzten Namen, ein deutlicher Beweis dafür, daß man Jahwe nicht beseitigen, sondern nur auf eine Stufe mit Baʿal stellen wollte. Allein gerade in dem Kompromiß lag die heimliche Gefahr, der sich Elias und Elisa so energisch entgegenwarfen.

Die kulturfeindliche Stimmung, die Elias und Elisa beherrscht, findet sich auch bei den späteren Propheten. Ihre Schriften legen Zeugnis dafür ab, daß sie Männer von hoher Bildung und begeisterte Vaterlandsfreunde waren, aber von der Bildung, die verfeinerten Lebensgenuß verschafft, ist ihr ernster Sinn abgewandt. Vornehmheit und üppige Pracht ist den treuen Jahweverehrern wie Amos, Hoseas, Jesajas zuwider. Die Belebung der Natur in Kunst und Poesie meidet der strenge Monotheismus aus Furcht vor der Gefahr der Abgötterei. Den Bündnissen Israels mit fremden Völkern sind die Propheten abhold, auch wenn diese politisch noch so vorteilhaft sind. Ihre erste Sorge gilt der Erhaltung der Reinheit der Jahwereligion, die sie durch den Anschluß an Assyrien und Ägypten gefährdet sehen. Israel soll auf Jahwe vertrauen, nicht auf kriegerische Macht und Bündnisse mit fremden Völkern. Der Eifer des Elias und der Propheten für die Reinheit der Jahwereligion hat diese in ihrer Eigenart erhalten.

9. Jahwe und das Königtum.

Wie im ganzen Alten Orient so sind auch in Israel Religion und Staat zur unzertrennlichen Einheit verbunden. In Israel fällt uns aber die Abneigung der strengen Jahweverehrer gegen das Königtum auf, obwohl sich dieses als politische Notwendigkeit herausgestellt hatte. Nach der Ansiedelung des Volkes in den verschiedenen weit verzweigten Landesteilen mußte man der immer mehr fortschreitenden Dezentralisation der einzelnen Stammesgruppen durch einen festen Einheitspunkt entgegenwirken. Die Zersplitterung der Stämme führte zu schweren Mißerfolgen nach außen, besonders in den Kämpfen gegen die Philister. Samuel, der das Königtum einführt, vertritt ohne Zweifel die altisraelitische Anschauung, wenn er die Forderung eines Königs seitens der Vornehmen mißbilligt. Es wird dem Verlangen des Volkes zwar stattgegeben, aber Jahwe bemerkt dazu; „Nicht dich (Samuel) haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht (mehr) König über sie sein soll“ 1 Sam. 8, 7. Es ist sicher ein schon bei der Entstehung des Volkes wirksamer Gedanke, daß Jahwe und kein anderer König Israels sei. Es

wurde bereits bemerkt, daß in dem alten Debora-Liede Richt. 5, 1ff. die Feinde Israels direkt als die Feinde Jahwes bezeichnet werden. Jahwe ist der Einigungspunkt der Stämme; er hat der Koalition von Anfang an ein theokratisches Gepräge gegeben. Der „Bund" ist von der Herrschaft Jahwes als dem eigentlichen Haupte der Stämme bestimmt. Jahwe zieht ihnen in Kampf und Sieg voraus. Verehrung anderer Götter ist Loslösung vom Bunde. Die Verehrung der lokalen Baʿale lockert den Bund ebenfalls. Ist es aber nicht auch ein Zeichen der erkaltenden Begeisterung für Jahwe, wenn er die Stämme nicht mehr als festgeschlossene Einheit zusammenzuhalten vermag, sondern es dazu eines Königs braucht? Tritt ein solcher nicht mehr oder minder in die Rechte und Ansprüche Jahwes ein, der allein die ganze Liebe und Verehrung seines Volkes beanspruchte? Also gerade vom Standpunkte des Jahwebundes wird auch die Abneigung gegen das Königtum verständlich.

Wir beobachten aber dabei ein zweites, sehr bedeutsames Moment: Jahwe ist Volksgott, nicht Gott der Dynastie. Israel ist sein auserwähltes Volk. Während sich in Babel das staatliche Interesse wesentlich auf den König konzentriert, zu dessen Dienst das Volk da ist, tritt in Israel der demokratische Zug stark hervor. Hier dreht sich alles um das Volk. An dieses richten sich Religion und Staat als Gegenstand der Verpflichtung und Fürsorge. Die Idee des Volkstums stammt nicht aus Babel, sondern aus Israel. Wenn Samuel (1 Sam. 8, 10ff.) eine Warnung vor dem Königtum in den Mund gelegt wird, die dahin geht, daß mit der Einrichtung des Königtums die Söhne und Töchter des Volkes zum Dienste des Königs da seien, der zugleich die besten Anteile der Landesprodukte für sich beanspruche, so schwebt ihm eben die Vorstellung eines altorientalischen Despoten vor, dessen Soldaten und Sklaven die Landeskinder sind. Der Staat ist der König, für den die misera contribuens plebs da ist.

Von einem konstitutionellen Herrscher weiß jene Zeit natürlich nichts, der König ist Autokrat. Wenn er ein wirklich edler und einsichtiger Mann war, dann gereichte der

Absolutismus nur zum Besten des Volkes, allein das war selbstverständlich nicht immer der Fall. Wir lesen ja oft von babylonischen Königen, daß sie ihre hohe Stellung auf göttliche Berufung zurückführen und demgemäß zu handeln sich bestreben. Ihr oberster Grundsatz ist, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen und die Wohlfahrt des Landes zu fördern.

Zum Königtum gehörte naturgemäß eine gewisse Prachtentfaltung, die der alten strengen Einfachheit und Gleichheit in Israel widerstrebte. Das Geld dafür wird dem Volke ausgepreßt, das bei den Bauten der Könige Frondienste leisten muß. Daß übrigens das israelitische Volk ein besonderes Freiheitsgefühl hatte, ersehen wir aus dem Abfall von dem despotischen Regiment Roboams. Es sind regelmäßig die Propheten, die für das alte Recht eintreten, indem sie für die Sitte der Väter eifern und sich gegen die Unterdrücker für die Unterdrückten erheben. Die Höfe treten mit einander in Verkehr durch Bündnisse und Heiraten. Durch solche Beziehungen zu den kulturell höher entwickelten und reicheren Nachbarstaaten wurden in Israel auch die fremden Anschauungen eingeführt. An Salomo und Achab haben wir Beispiele, welche Folgen die von den Herrschern angeknüpften internationalen Beziehungen hatten. Nach der Darstellung der Königsbücher sind es regelmäßig die Könige, die an der Beeinflussung des Landes durch Fremde schuld sind (Achaz, Manasse). In dem für Israel charakteristischen Antagonismus zwischen Königtum und Prophetentum wirkt sich der Gegensatz zwischen den demokratischen Anhängern des reinen Jahwetums und dem nach der staatlichen und religiösen Seite hin absolutistisch gerichteten Königtum aus. Ein solcher Gegensatz ist in Babel, wo Religion und Staat eine vollkommene Einheit bilden, deren Verkörperung der König ist, undenkbar. Im König kommt dort das göttliche Gesetz zur Darstellung und Durchführung.

Daß sich das Königtum in Israel nur schwer Eingang verschaffte, ist vom Standpunkte des israelitischen Gottesgedankens verständlich, wenn wir uns erinnern, daß die Könige in Babel und im Orient überhaupt göttliche Ehre für sich in Anspruch nahmen. Der König ist dort der lebendige

Repräsentant, die Inkarnation der Gottheit[1], ja er ist selbst ein Gott. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich die Herrscher Altbabyloniens von Sargon und Narām-Sin ab direkt als „Gott" bezeichneten und ihren Namen das Gottesdeterminativ vorsetzten. Wir haben aus der Anwendung des *ilu* = „Gott" auf Menschen geschlossen, daß es noch in seiner allgemeineren Bedeutung als „Herr" oder „Lenker" empfunden und noch nicht ausschließlich für diese bestimmte Kategorie überirdischer Wesen gebraucht wurde. Es tritt aber in dieser Verwendung des Terminus „Gott" für den König doch auch wiederum das schon hervorgehobene Merkmal der babylonischen Weltanschauung zutage, daß in Babel mit seinen innerweltlichen Gottheiten und seinem Heere halbgöttlicher Wesen der Abstand zwischen Gott und Mensch nicht so gewaltig ist wie in Israel. Um übrigens kein falsches Bild der babylonischen Auffassung zu erwecken, möge bemerkt werden, daß der Unterschied zwischen dem König und einem der großen Götter als ein sehr bedeutender empfunden wurde. Ein König ist durch den Titel „Gott" wohl in die Zahl der höheren Wesen eingereiht, aber er ist deswegen noch kein Anu oder Enlil oder Marduk. P. Dhorme bemerkt[2], bei den römischen Kaisern stehe die Deifikation am Ende der Entwicklung, dagegen bei den Babyloniern trete sie gerade in der alten Zeit am deutlichsten hervor. In der altbabylonischen Zeit ist eben noch keine Scheidungslinie zwischen Göttlichem und Menschlichem gezogen.

Man machte deshalb mit der Vergottung wirklich Ernst und sah in der Bezeichnung „Gott" nicht einen bloßen Titel. Narām-Sin ist „der Gott von Akkad", „der mächtige Gott von Akkad"[3]; ein Stadtname lautet: *dingir Dungi-dingir Babbar*, „(Gott) Dungi ist der Sonnengott"[4], Bur-Sin nennt sich „der recht-

---

[1]) Auch die Pharaonen betrachten sich als Inkarnation des Sonnengottes und bringen diesen Anspruch besonders auch in ihren Namen zum Ausdruck; vgl. W. M. Müller, OLZ XII, 1ff.; XV, 308f.

[2]) Rel. ass.-bab. 169.

[3]) Vgl. seine Inschriften Th.-D. 164ff., besonders Siegel A.

[4]) Siegel E 2, 3 (Th.-D. 196f.).

mäßige Gott, die Sonne seines Landes“[1]. In Schwurformeln treten die Königsnamen häufig neben den Göttern auf. Ebenso werden sie in Eigennamen wie Götter verwendet. So finden wir z. B. auf dem Obelisk des Maništusu die Namen: *Šarru-ili* „der König ist Gott“, *Šarru-kēn(GI)-ili* „Sargon ist Gott“, auf einer Tafel aus Tello[2] findet sich der Name *Ili-Urumuš* „Gott ist Urumuš“. Šarrukēn und Urumuš sind Könige von Kiš, von denen der erstere vor, der letzere nach Maništusu anzusetzen ist[3]. In *Šarrum-kīma-ili*[4] „der König ist gleich Gott“, einem Namen aus der Zeit Samsu-iluna's, dürfte die babylonische Anschauung allgemein richtig zum Ausdruck kommen. Daß bei dem großen Ḫammurapi die Vergöttlichung besonders stark hervortritt, ist nicht verwunderlich: *Ḫammurapi-ilu* „Ḫ. ist Gott“, *Ḫammurapi-ilŠamši* „Ḫ. ist (mein) Sonnengott“, *Ḫammurapi-bāni* „Ḫ. ist (mein) Schöpfer“[5]. Ḫammurapi selbst nennt sich in seinem Gesetze den „leiblichen Bruder *(talīm)* des Gottes Zamama“ (Vs. II, 56f.), er ist „der Gott der Könige“ (Vs. III, 16), wie der Sonnengott geht er über den Menschen auf (Vs. I, 40ff.), er ist der Sonnengott von Babel (Vs. V, 4f.).

Die Gleichsetzung des Königs mit der Gottheit finden wir aber nicht bloß in der altbabylonischen Zeit, sondern auch in den Amarnabriefen, wo allerdings die Überschwänglichkeit des ägyptischen Hofstils nicht außer acht zu lassen ist. Man erinnert sich, wie oft der Pharao von seinen Vasallen „mein Gott, meine Sonne, meine Götter“ tituliert wird. Abimilki von Tyrus schreibt (147, 5ff.): „Mein Herr ist der Sonnengott, der aufgeht über die Länder Tag für Tag nach der Bestimmung des Sonnengottes, seines gnädigen Vaters; der belebt durch seine glückliche Entfaltung[6] und gering macht durch seinen Untergang[7]; der das ganze Land in Ruhe versetzt durch die

---

[1]) Backst. E 10f.; Steint. B 10 (Th.-D. 198ff.).

[2]) Im Museum zu Konstantinopel, vgl. Thureau-Dangin, OLZ XI, 313f.

[3]) A. a. O. 315. [4]) Ranke, PN 212 n. 5.

[5]) Ranke, PN 86; 187; 212 n. 5, vgl. Dhorme, Rel. ass.-bab. 170.

[6]) *i-na še-ḫi-šu ṭābi; šēḫu* ist wohl in Zusammenhang zu bringen mit dem Stamme שׂיח „wachsen“, „aufwachsen“ Del., HWB 653.

[7]) Zu *ṣapānu* vgl. Gesenius-Buhl[15] s. v. צפן.

Kraft der Umschließung (?); der seine Donnerstimme im Himmel erschallen läßt[1] wie Adad, sodaß das ganze Land vor seiner Donnerstimme erzittert". Abimilki schreibt (149, 6f.): „O König, mein Herr, wie der Sonnengott, wie Adad im Himmel bist du". Ähnlich heißt es in einem Briefe Aziri's (159, 7f.).

Wie in der Stelle aus dem Briefe Abimilki's so erscheint der König noch mehrfach als der Spender des Lebens. Ammunira von Berut schreibt an den König (141, 1f.): „Meine Sonne, meine Götter, Hauch (meines) Lebens". Ebenso nennt er ihn 143, 9. 17. 144, 2 schreibt Zimriddi von Sidon: „Meine Götter, meine Sonne, Hauch meines Lebens".

Rib-Addi nennt den König (102, 8) „Sonnengott der Welt"[2]. 108, 9 sagt er, „der König sei wie Addu und die Sonne am Himmel". Tušratta von Mitanni schreibt an Amenophis IV. (29, 154) „er sei Herr und habe sich als ein G[ot]t[3] auf den Thron seines Vaters gesetzt". Auch die Könige von Ḫatti führten, wie aus dem Vertrage Subbiluliuma's mit Mattiuaza ersichtlich ist, den Titel „Sonne"[4].

Die Ausdrucksweise, die wir in den Amarnabriefen finden, ist deshalb besonders beachtenswert, weil darin die Vorstellungen, die man in Kanaan bei der Einwanderung der Israeliten vom Königtum hatte, niedergelegt sind. Daß diese zu den altisraelitischen Anschauungen nicht paßten, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Der babylonische Herrscher fühlt sich als Sohn der Gottheit. In dem Bewußtsein, daß seine Geburt nicht der gewöhnlicher Menschen gleichzuachten sei, spricht sich nicht bloß sein Majestätsgefühl, sondern auch seine Devotion gegen die Gottheit, die er als Vater und Mutter betrachtet, aus. Es wurde bereits auf die Stellen hingewiesen, an denen Gudea sagt, er sei von der Göttin Gatumdug geboren, sie sei ihm Vater und Mutter[5]. Singāšid ist der Sohn der Göttin Ninsun[6]. Ašurbanipal ist „das Geschöpf (*binūtu*) Ašur's und Ninlil's",

---

[1]) Wörtlich: seinen Schall gibt. [2]) Wörtlich: der Länder.

[3]) Die Autographie von Winckler-Abel (24 Rs. 60) läßt allerdings von *i*]*l-l*]*u* bei Knudtzon nichts sehen.

[4]) MDOG 35, 32 ff.

[5]) Vgl. oben 10f. [6]) Backsteininschrift A (Th.-D. 221f.).

„den Ašur und Sin seit fernen Tagen zur Königsherrschaft beriefen und den sie im Mutterschoße zur Hirtenschaft Ašur's gestalteten". Asarhaddon wird als „Kind der Ninlil"[1] angeredet. Auch die Stellen, an denen sich Ēannatum, Entemena und Lugalzaggisi rühmen, mit der heiligen Milch der Göttin Ninḫarsag genährt zu sein, wurden bereits angeführt[2]. Die Königin von Nineve ist die göttliche Lebenskuh, an deren Brüsten der kleine Ašurbanipal genährt wird[3].

Noch merkwürdiger ist, daß der König sogar der Gemahl einer Göttin ist. Es sei hier nochmals darauf verwiesen, daß sich Ēannatum, Ur-Ninib und Bur-Sin „(ausersehener, geliebter) Gatte der reinen Innina" nennen[4], ähnlich reden Lipit-Ištar, Sinmāgir und Išme-Dagān, oder sie behaupten wenigstens, die Herzensneigung der Göttin zu besitzen. Gimil-Sin von Ur weiht „Anunit, seiner Gattin" einen Tempel[5]. Diese Aussagen sind zunächst nicht im übertragenen Sinne zu nehmen, sondern erklären sich daraus, daß in dem Schaffen der Natur die göttlichen Kräfte wirksam sind. Aus dem naturhaften Verhältnis ergeben sich dann auch die moralischen Beziehungen wie zwischen Eltern und Kindern, Gatte und Gattin. Zwischen Göttlichem und Menschlichem kennt der Babylonier keine scharfe Grenze.

Wenn auch im A. T. der Name *ēl* nicht ausschließlich auf Gott beschränkt, sondern im Plural auch von den Richtern gebraucht wird, wie *elohīm* einmal den König zu bezeichnen scheint[6], so lag dem A. T. doch nichts ferner als eine Vergottung von Menschen oder eine Gleichsetzung solcher mit Göttern, geschweige denn mit Jahwe. Wenn Israel außer Jahwe keinen Gott verehren durfte, so verbot es sich schon von selbst, Menschen in die göttliche Sphäre zu erheben. Jener Sprachgebrauch erklärt sich wohl aus der ursprünglichen Bedeutung von *ēl*.

Daß Gott als Vater eines Herrschers und dieser als sein Sohn bezeichnet wird, ist ja auch im A. T. mehrfach zu finden. Es kommt aber dabei lediglich das moralische Verhältnis

[1]) IV R 61, 46c. [2]) Oben 11. [3]) Vgl. oben 302.
[4]) Vgl. oben 44. [5]) Türangelstein A 1f. (Th.-D. 200f.).
[6]) Vgl. oben 205f.

zwischen Vater und Sohn in Frage, das nach Analogie des bürgerlichen Lebens aufgefaßt wird. 2 Sam. 7, 14 verspricht Jahwe, dem Nachkommen Davids Vater zu sein, d. h. ihm Liebe zu erweisen wie der Vater seinem Sohne. Ps. 2, 7 sagt Jahwe zu seinem Gesalbten: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt". Ps. 110, 3 (LXX 109) steht der Text nicht fest, nach der Lesart der LXX handelt es sich aber um eine wirkliche Zeugung: *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* Hier den Sinn der Stelle zu erörtern, würde zu weit führen. Die Lesung der LXX ist aber zweifellos von späteren Spekulationen beeinflußt.

Bezeichnend für den demokratischen und theokratischen Charakter der israelitischen Religion ist es jedoch, daß das Volk Israel der erstgeborene Sohn Jahwes ist Ex. 4, 22: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel .... laß meinen Sohn ziehen". Jer. 31, 9. 20; Hos. 11, 1 (nach dem MT). Auch Ps. 22, 10 wird Jahwe unter einem der bürgerlichen Sitte entlehnten Bilde als Vater Israels dargestellt. Niemand will das neugeborene Kind, als welches das Volk gedacht ist, als Vater anerkennen, da wirft man es Jahwe auf den Schoß. Die Israeliten heißen öfter Kinder Jahwes Dt. 14, 1; 32, 5; Jes. 1, 2; 30, 1. 9; Jer. 3, 14; Hos. 2, 1 („Söhne des lebendigen Gottes")[1].

Zu der sumerisch-babylonischen Vorstellung, daß der König der Gemahl, der Geliebte einer Göttin sei, haben wir auch eine charakteristische alttestamentliche Analogie: Israel ist Jahwes Weib (Hos. 1—3; Jer. 2, 2; Ez. 16, 8ff.) Das Volk, nicht der König steht in diesem besonderen Verhältnisse zu Jahwe. Die Ausdrucksweise ist bei Ezechiel zum Teil so derbrealistisch, daß man an ein naturhaftes Verhältnis denken könnte, allein es ist schließlich doch nur die Detailausführung einer Allegorie. Der Bund Jahwes mit Israel am Sinai wird als Ehebund gedeutet.

Wenn die alten sumerischen Priesterfürsten ebenso wie die Könige der babylonischen und assyrischen Zeit nicht müde werden, sich als die von der Gottheit Erkorenen, als deren Günstlinge und Lieblinge zu rühmen, die zur Aufrichtung der

[1]) Ps. 80, 16 ist בן metaphorisch = Setzling von Israel gebraucht.

Gerechtigkeit und zur Förderung der Wohlfahrt des Landes von den Göttern zur Regierung ausersehen seien[1], so haben wir ja auch dazu eine gewisse Analogie im A. T., insofern auch Saul und David die Erwählten Jahwes sind. Allein dieses vollkommene Durchdrungensein von seiner göttlichen Mission konnte ein israelitischer Herrscher nicht erreichen. Das ließ schon der sehr häufig hervortretende Gegensatz zwischen Königtum und Prophetentum nicht zu, der in Babel, wo die Religion ganz im Dienste des Staates d. h. des Königs stand, nicht möglich gewesen wäre. Den israelitischen Königen stellte sich die Jahwereligion mit ihren Forderungen selbständig gegenüber. Auch der Priestercharakter der israelitischen Könige tritt sehr zurück. David fungiert gelegentlich als Priester 2 Sam. 6, 14. 17f. Uzzia, der das alte königliche Vorrecht wieder geltend machte, wird nach dem Berichte der Chronik dafür gestraft 2 Chr. 26, 16ff. Ps. 110 schildert die Vereinigung von Priestertum und Königtum in Israel.

In Babel steht der König als solcher der Gottheit besonders nahe, weit näher als die gewöhnliche Menschheit, auf ihn häufen sich die Verheißungen und Gunsterweisungen der Gottheit, an denen indirekt auch das Volk partizipiert, insofern es eben zum König gehört. In Israel dagegen ist das Volk der Gegenstand der göttlichen Auserwählung und des göttlichen Segens. Daher wenden sich die göttlichen Verheißungen ebenso regelmäßig an dieses wie die göttlichen Strafandrohungen. In Babel bringt man zur Paralysierung unglücklicher Ereignisse einfach größere Opfer dar oder weiht ein Bild oder sucht sonstwie den göttlichen Zorn zu besänftigen, in Israel dagegen ist das Volk verantwortlich. Israel ist das Volk des Eigentums, es soll ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein (Ex. 19, 6), das besondere Priestertum vertritt das ganze Volk im Dienste Jahwes[2]. Die babylonischen

[1]) Vgl. dazu Dhorme, Rel. ass.-bab. 150ss.

[2]) O. Kluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum (Leipzig 1906) führt folgende Punkte zum Beweise dafür an, daß das Priestertum das ganze Volk repräsentierte: Die Erwählung des Stammes Levi zum Vertreter des ganzen Volkes, die Teilnahme des ganzen Volkes am Weiheakt, die amtliche Wirksamkeit der Priester und

Priester sind eine aristokratische Kaste, die Träger einer komplizierten magischen und astrologischen Wissenschaft, die israelitischen dagegen sind Männer des Volkes. In Babel sind die Priester für den König, in Israel für das Volk da. Während die babylonischen Tempel große Ländereien besaßen und sogar die Bankgeschäfte vertraten, ist der Tempel zu Jerusalem hauptsächlich auf die Abgaben und Geschenke des Volkes angewiesen; der Grundbesitz spielte nur eine untergeordnete Rolle[1].

10. Der sittliche Monotheismus.

Es gilt allgemein als besondere Auszeichnung des israelitischen Monotheismus, daß er Gott als Inbegriff der Sittlichkeit faßt und an seine Anhänger vor allem sittliche Forderungen stellt. Wie kommt die Jahwereligion dazu, gerade auf die sittliche Betätigung das Hauptgewicht zu legen? Welches sind die historischen und psychologischen Motive, aus denen diese Hochschätzung des Sittlichen hervorgeht?

Die Antwort auf diese Frage dürfte im wesentlichen in den schon dargelegten Grundzügen der israelitischen Religion zu finden sein. Sind diese richtig gezeichnet, so müssen sie auch die Richtlinien zum Verständnis der Betonung der Sittlichkeit in der Religion Israels enthalten.

Ist das ethische Moment, wie z. B. Budde meint, bloß Produkt des besonderen Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel, ohne daß der stoffliche Gehalt der israelitischen Religion für ihre ethische Gestaltung die Grundlage bietet? Das Besondere im Falle Israels sei gewesen, sagt Budde, daß „Israel sich in freiem Entschluß zu ihm (Jahwe) hinwandte und ihn erwählte", wäh-

die ihr persönliches Leben regelnden Vorschriften. K.s Resultat lautet: „Das israelitisch-jüdische Priestertum ist ein Ausdruck der Heiligkeit des Volkes und kraft dieses Heiligkeitscharakters zur Vertretung der Gemeinde vor Gott und zur Vermittlung des Verkehrs zwischen Gott und Israel berufen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien ist aber kein prinzipieller, sondern ein gradueller" (S. 27).

[1]) Vgl. Schürer, ThLZ 1908, 427, der in der Besprechung des Buches von G. A. Smith, Jerusalem, the Topography, Economics and History (2 Vol. 1907/08) diesem zustimmt in der Bejahung der Frage, ob der Tempel von Jerusalem Grundeigentum besessen habe, und S.s Nachweise durch weitere Belege ergänzt.

rend die Qeniter wie andere Völker „ihrem Gott dienten, weil sie es eben nicht besser wußten, weil er mit ihnen blutsverwandt und unlöslich verwachsen war, weil sein Dienst zu den notwendigen, fast unwillkürlichen Lebensäußerungen des Volkes einmal gehörte". . . . „Hatte der Dienst Jahwes selbst keinen ethischen Gehalt, so hatte diesen doch das Verhältnis zu ihm, und alles weitere mußte sich daraus ergeben"[1]. „Israels Religion ist darum eine ethische geworden, weil sie eine Wahlreligion, keine Naturreligion war; weil sie auf einem Willensentschluß beruhte, der ein ethisches Verhältnis zwischen Volk und Gott für alle Zeiten begründete"[2].

Es ist ohne Zweifel von größter Wichtigkeit, daß Israels Verhältnis zu seinem Gott kein naturhaftes war, aber man fragt sich bei dieser Erklärung doch, warum denn der Dienst Jahwes, der keinen ethischen Gehalt hatte, gerade ethische Betätigung forderte und weckte. Warum begnügte sich der einmal erwählte Naturgott nicht mit Tempeln, Opfern und einer mehr oder minder glanzvollen Liturgie? Warum stellt ein an sich nicht ethisch interessierter Gott mit solcher Strenge gerade ethische Forderungen, weil seine Verehrer in einem Wahlverhältnis zu ihm stehen? Diese Erklärung bietet gerade für den Punkt, auf den es ankommt, keine ausreichende Erklärung. Hätte ein Mond- oder Sonnengott auch gerade ethische Forderungen gestellt?

Vielmehr Jahwe ist eben ein anderer als die Götter der anderen Völker!

Die babylonischen Götter sind Personifikationen der in der Natur und im Volksleben wirkenden Lebensmächte. Die Sonne, der Mond und das Sternenheer beherrschen in ihrem Zusammenwirken das Naturleben. Dieses ist das eigentliche Gebiet ihrer Macht und Betätigung. Darnach richten sich auch die Formen ihrer Verehrung.

Als persönliche Wesen sind die Götter aber auch mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet. Wie der Mensch auf Grund seiner sittlichen Anlage und der Einflüsse seiner Um-

[1]) Die altisraelitische Religion, Gießen 1912 (3. Aufl. von: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung) 19.

[2]) A. a. O. 20.

gebung mehr oder weniger sittlich handelt, so stattet er auch seine Götter mit sittlichen Eigenschaften aus, ja er betrachtet sie als Träger des sittlichen Ideals und als Rächer des Bösen. Dabei ist zu beachten, daß die Götter im Laufe der Zeit mehr und mehr von der Natur losgelöst und ihre ethischen Eigenschaften betont werden. Wir haben das bei verschiedenen Göttern, besonders auch bei Ištar, die ursprünglich wesentlich die Verkörperung des weiblichen Prinzips ist, festgestellt. Die geistigen und ethischen Eigenschaften der Götter erwachsen auf Grund ihrer Erscheinungs- und Wirkungsweise in der Natur. Besonders die Gerechtigkeit hat ihren Hort in Šamaš, dem Gotte der Gerechtigkeit; sie wird noch eigens personifiziert in seinen Kindern *kettu* und *mēšaru* „Recht und Geradheit". Die Götter sind die Hüter des Rechts, der König ist ihr Stellvertreter: deshalb ruft man beim Schwur die Götter und in alten Zeiten auch den König als Zeugen an. Die Pflege des Rechtes hält der König, wie oft ausgesprochen wird, für seine vornehmste, von den Göttern selbst ihm auferlegte Verpflichtung. Ḫammurapi erhält sein Gesetz von Šamaš[1] und nennt sich mit Vorliebe „König des Rechts" *(šar mēšarim*[2]*)*. Der Babylonier, dessen Götter den Dingen immanent sind und in allen Lebensbetätigungen wirken, ist durch und durch religiös, wie besonders die Eigennamen zeigen. Es fehlt aber seiner Weltauffassung auch ein tiefernster sittlicher Zug nicht. Er fühlt sich in ständiger Abhängigkeit von der Gottheit; wenn die Natur ihren Segen spendet, so sieht er darin die Gabe der Gottheit, der er dankt und der er von seiner Fülle mitteilt. Trifft ihn Unglück und Mangel, so betrachtet er das als Zeichen, daß die Gottheit erzürnt ist, und ist bestrebt, sie durch Gebet und Opfer zu versöhnen. Die Zurückführung des physischen Übels auf moralische Schuld lag auch dem Babylonier nicht fern. Allein die babylonischen Götter sind doch primär Naturwesen, lebenschaffende Kräfte, in die das sittliche Moment erst hineingelegt, bei denen es mehr akzessorisch ist. Šamaš ist zunächst der Lichtgott und der Erwecker des Lebens, seine Eigenschaft als Gott des Rechts ist erst aus der Lichtgottheit entwickelt.

---

[1]) Cod. Rs. XXV, 95 ff. [2]) Cod. Rs. XX, 7. 96; XXIV, 77; XXVI, 13.

Der religiöse Kult, der bei den Babyloniern mit regstem Eifer geübt wurde, lief im großen und ganzen darauf hinaus, durch Gebet und Opfer, durch Huldigungsgeschenke und prächtige Tempel, durch zahlreiche Priester und komplizierte Zeremonien oder auch durch Jammer, Klagen und Bußübungen Eindruck auf die Götter zu machen, sodaß sie dem Menschen freundlich gesinnt sein und beistehen, oder in ihrem Zorne versöhnt werden sollten. Die Opfer und Zeremonien, die von den alttestamentlichen Propheten so gering geschätzt und sogar bekämpft werden, weil sie naturgemäß die Gefahr in sich schlossen, daß man mit der äußeren Darbringung und Handlung genug getan zu haben glaubte, bildeten bei den Babyloniern den Hauptteil der religiösen Betätigung. Damit stand das ausgebildete Zauber- und Beschwörungswesen in Verbindung; Unglück und Krankheit führte man zwar auch auf die Sünde zurück und betrachtete sie als Strafe der Götter, allein man schrieb sie ebenso der Wirkung dämonischer Mächte zu, die durch bestimmte Zauberriten überwunden werden mußten. Diese magische Bekämpfung der Folgen der Sünde mußte naturgemäß abstumpfend auf das sittliche Empfinden wirken. Die Könige rühmen sich gern ihrer Devotion gegen die Götter überhaupt oder gegen bestimmte Gottheiten, ihrer Fürsorge für einen glänzenden Kultus und reichliche Opfer und preisen sich als die bevorzugten und privilegierten Lieblinge der Götter, die von diesen zu ihrer hohen Würde ausersehen sind. Das Streben nach Reinheit des Wandels verbunden mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Mangelhaftigkeit tritt weniger stark hervor.

Die Gebete der assyrisch-babylonischen Könige haben zur Zeit Rīm-Sin's fast denselben Inhalt wie zur Zeit Nebukadnezar's II. Man bittet um frohen Lebensgenuß und eine glückliche, dauernde Regierung. Rīm-Sin wünscht nach dem Bau des Tempels der Innina[1]: „Wegen dieses (Tempels) möge Innina, die Herrin von Himmel und Erde, sich freuen. Ein Leben erhabener Tage, lange Jahre, eine beständige Regierung, Gehorsam des Landes, Ausübung des Königtums auf ewig inmitten der großen Götter möge sie für sie beschließen".

[1]) Kanephore A 2, 5ff. (Th.-D. 220f.).

Nebukadnezar bittet[1], daß „das Haus, das er gebaut, für ewig feststehen, daß er dessen Pracht genießen möge. Möge ich in ihm das Greisenalter erreichen, mit Nachkommenschaft gesättigt werden, von den Königen der Weltgegenden, der gesamten Menschheit, schweren Tribut darin empfangen. Von der Tiefe des Himmels bis zur Höhe des Himmels, wo die Sonne aufgeht, möge ich keinen Feind haben, keinen Widersacher bekommen! Meine Nachkommen mögen darin für ewige Zeiten über die Menschen herrschen". Ähnlich sprechen sich andere Gebete aus. Sie legen Zeugnis davon ab, daß der König von seiner hohen Regentenaufgabe, die ihm Marduk übertragen hat, ganz durchdrungen ist: Marduk leitet den König, den er liebt und beruft, auf dem rechten Wege; darum bittet ihn Nebukadnezar, der Gott möge ihm barmherzig sein und die Furcht vor seiner Gottheit in seinem Herzen wohnen lassen[2].

Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit ist bei den Babyloniern wie das des Kindes zum fürsorgenden, hilfsbereiten, weisen Vater; die kindliche Ehrfurcht ist getragen von Liebe und Vertrauen. Das Verlangen nach dem Genusse der Güter und Freuden des Lebens spricht sich in den Gebeten der babylonisch-assyrischen Könige viel unbefangener aus als im A. T. Hier wird ja der Gerechte auch mit zeitlichen Gütern und reicher Nachkommenschaft gesegnet, allein die religiöse Leistung erscheint weniger als Werk der spontan sich betätigenden Frömmigkeit denn als solches der streng bindenden Gerechtigkeit, weshalb bei einem israelitischen Könige nicht leicht das Bewußtsein aufkommen konnte, daß er sich Jahwe durch besondere Leistungen verpflichtet habe. Die freiwillige Huldigung tritt zurück gegenüber der pflichtmäßigen Betätigung. Das Verhältnis der Könige zu Jahwe ist nicht so freundschaftlich und vertraut. Selbst die großen religiösen Persönlichkeiten erscheinen stark mit menschlichen Schwächen behaftet, die sie unverhüllt zur Schau tragen.

Wir haben als grundlegende Momente der israelitischen Religion hervorgehoben 1. ihren nationalgeschichtlichen Cha-

[1]) East-India-House-Inschrift X, 1 ff. [2]) A. a. O. I, 40 ff.

rakter, 2. die von dem Naturgeschehen losgelöste Persönlichkeit Jahwes.

Jahwe ist nicht in erster Linie Spender des Getreides und der Naturgüter, sondern Vertreter des Rechtes und der Gerechtigkeit, von oben verpflichtende Persönlichkeit, die sich nicht als Natur-, sondern als Willensmacht kundgibt. Er wendet sich demgemäß zuvörderst an die Willensbetätigung des Menschen und fordert gemäß seinem eigenen sittlichen Wesen von seinen Verehrern autoritativ die sittliche Handlungsweise. Es wohnt der israelitischen Religion darum von Anfang an eine starke Neigung zu gesetzlichen Vorschriften inne, die den göttlichen Willen offenbaren, den menschlichen binden und lenken und deren Übertretung gestraft wird. Die beherrschende Stellung hat die תּוֹרָה, die Lehre, Unterweisung, die Kundgebung des göttlichen Willens und Gesetzes. Charakteristisch ist daher der israelitischen Religion die Betonung der Gerechtigkeit, welche die Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Mensch in sich schließt[1].

Schon damit, daß Jahwe nicht in einer Naturerscheinung verkörpert ist und nicht durch Bilder und Symbole vergegenwärtigt werden darf, fordert er eine gläubige Erhebung von seinen Anhängern, die der Verehrer der Naturgottheit nicht braucht. „Glauben" heißt im Hebräischen האמין = für fest halten, vertrauen; in ähnlichem Sinne wird zuweilen auch בטח gebraucht. In der Tat mußten in Israel ganz andere Seelenkräfte in Anspruch genommen werden, um festes Vertrauen auf die unsichtbar die Geschicke des Volkes leitende Macht zu haben als etwa an den Sonnen- oder Gewittergott zu glauben, der sich immer und überall wirksam zeigte und von einem ganzen Heere anderer Götter umgeben war. Der Begriff des Glaubens im Sinne des Vertrauens auf den Schutz der unsichtbaren Gottheit konnte sich bloß in Israel bilden. Dazu war Jahwe die einzige Gottheit, auf die Israel

[1]) Die scharfe Scheidung zwischen Recht und Sittlichkeit, wie sie Budde, Altisr. Religion[3] 18 formuliert, gilt gerade für das A. T. nicht. Das erste Erfordernis für das Wohlgefallen Jahwes an seinem Volke ist die Gerechtigkeit, die durch weise und unbestechliche Richter geschützt wird.

vertrauen sollte. In Zeiten der Not und Gefahr mußte sich das Gewissen bei den auf Jahwe allein Vertrauenden in viel höherem Grade regen als bei denen, die von einer Reihe himmlischer Mächte Hilfe erwarten konnten.

Wie der Gott so seine Verehrung. Das Wirken der Naturgottheiten beruht auf dem Prinzip der Doppelgeschlechtigkeit und wirkt sich aus im Erzeugen und Gebären des Naturlebens. Daher die rückhaltlose Freude am Naturleben, das man in wohllüstigen Riten, insbesondere auch in der Tempelprostitution, die Jahwe ein Greuel ist, verherrlicht.

Wenn wir aber die sittliche Seite der israelitischen Religion nach ihrer besonderen Art verstehen wollen, dann müssen wie uns erinnern, was man in Israel als Grundgebot der Sittlichkeit betrachtete. Auf Grund des Dekalogs wurde der Bund Jahwes mit dem Volke geschlossen (Ex. 20, 1 ff.; 34, 14 ff.; Dt. 5, 6 ff.). Die literarische Überlieferung desselben kann hier außer Betracht bleiben. Mag er in seiner ursprünglichen Form wie immer gelautet haben, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß die darin ausgesprochenen Grundgesetze über das Verhalten gegen den Nebenmenschen uralt sind. Finden wir doch bei Hoseas 4, 1 f. die Klage, daß keine Wahrheit und keine Liebe und keine Erkenntnis Gottes im Lande sei, erläutert durch die Anführung der besonders vorkommenden Sünden: „Fluchen[1], Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen und Rauben[2] und Blutschuld reiht sich an Blutschuld". Es sind also die auch im Dekalog zusammengestellten elementarsten sozialen Pflichten, deren Verletzung Hoseas rügt. Daß man die Wahrheit sagen müsse, besonders wenn die Aussage durch einen Eid bekräftigt wird, daß man Leben, Eigentum und Familie des Nebenmenschen nicht antasten dürfe, wußten die Babylonier von den ältesten Zeiten her ebenfalls sehr wohl. Die von Hoseas beklagten Vergehen standen auch in ihren Augen unter göttlicher Strafe. Es ist deshalb gerade vom Standpunkte der vergleichenden semitischen Religionsgeschichte aus vollständig unbegründet, wenn man glaubt,

[1]) אָלָה oder: (falsch) schwören; LXX ἀρά „Fluch".

[2]) פָּרֹץ statt פָּרְצוּ des MT.

den Dekalog wegen der darin ausgesprochenen sittlichen Forderungen erst einer späten Entwicklungsperiode der israelitischen Religion zuweisen zu müssen[1]. Auf der zweiten Tafel der Beschwörungsserie Šurpū, einer Art babylonischen Beichtspiegels, sind die Sünden gegen den Nebenmenschen, die auf der zweiten Tafel des Dekalogs kurz zusammengefaßt sind, in einer Reihe angeführter Einzelfälle enthalten, ein Beweis, daß die Babylonier die Pflichten gegen Leben und Eigentum des Nebenmenschen ebenso kannten wie die Israeliten. Aber charakteristisch ist, daß diese Aufzählung einen Teil eines Beschwörungsrituals bildet. Durch die vorgelegten Fragen soll die Sünde des Kranken festgestellt und durch die anschließenden Zeremonien die Krankheit, die Folge der Sünde ist, überwunden werden.

Wenn wir aber weiter fragen: Worin liegt denn nun das Besondere, das Eigenartige in Israel, so lautet die Antwort: In der Art und Weise, wie diese Pflichten in den Mittelpunkt gestellt, und in der Energie, mit der auf ihre Durchführung gedrungen wird. Sie bilden die Grundlage der religiösen Betätigung, sind die Conditio sine qua non des Wohlwollens Jahwes und des Wohlergehens des Volkes. Die Opfer und alle sonstigen religiösen Übungen sind wertlos, wenn es an der sittlichen Handlungsweise fehlt.

Wenn wir bei Elias sehen, wie er gegen Achab wegen der Bluttat an Naboth auftritt, so haben wir ein charakteristisches Beispiel für die israelitische Auffassung der Religion: „Weil du dich dazu hergegeben hast, was bös ist in den Augen Jahwes, zu tun, so will ich Böses über dich bringen und dich

---

[1]) K. Budde, Die altisraelitische Religion[3] 17 meint, für den Fall, daß die zehn Gebote der mosaischen Zeit angehören würden, „damit freilich, da die zehn Gebote alle ihre Forderungen aus dem Wesen des Gottes Israels herleiten, schon für die älteste Zeit ein so erhabener Gottesbegriff bewiesen wäre, daß den Propheten kaum etwas zu tun übrig blieb". Der Inhalt der Forderungen des Dekalogs ist hier doch bedeutend überschätzt. Auch bei den Babyloniern waren die Götter die Schützer der sittlichen Ordnung. Den Propheten blieb trotz des Dekalogs noch sehr viel zu tun, weil eben die Gebote desselben in Israel wie anderswo nicht beobachtet wurden.

hinwegfegen und von Achab ausrotten alles, was an die Wand pißt, Sklaven und Freie" 1 Kön. 21, 20 f.

Dieselbe Strenge finden wir bei den Schriftpropheten. Die Übertretung der Gebote der gesellschaftlichen Ordnung, die gewalttätige Unterdrückung der Armen und Schwachen treibt sie zur Verkündigung der Strafe, vgl. z. B. Amos 2, 6 ff., Mich. 2, 1 ff. Insbesondere wenden sich die Propheten regelmäßig gegen die Vornehmen und die Führer des Volkes, die „für Geld den Rechtschaffenen verkaufen und den Armen um ein Paar Schuhe, die das Haupt des Niedrigen zertreten und das Antlitz des Elenden zerstampfen" (Am. 2, 6 f.), „die das Gute hassen und das Böse lieben, die ihnen [den armen Leuten] die Haut vom Leibe und das Fleisch von den Knochen ziehen" (Mich. 3, 1 ff.). Nachdem Jesajas seinen Abscheu vor dem äußerlichen Gottesdienste ausgesprochen hat, gibt er unmittelbar darauf als Grund dafür, daß Jahwe das Volk nicht erhört, die auf diesem lastende Blutschuld an. Es soll sich gründlich reinigen und seine schlechten Handlungen aus Jahwes Augen wegschaffen, indem es aufhört, Böses zu tun und lernt, gut zu handeln. Diese allgemeine Forderung wird daraufhin spezialisiert: „Strebet nach Recht, steuert den Gewalttätigen, schafft den Waisen ihr Recht, führt die Sache der Witwen"! 3, 14 f. wird das Gericht über die Ältesten und Fürsten Israels verkündet, die Jahwes Weinberg abgeweidet und den Raub der Armen in ihren Häusern haben. Wie kommt ihr dazu, fragt Jahwe, mein Volk zu zertreten und das Angesicht der Armen zu zermalmen? Vgl. auch 5, 8 ff. Diese wenigen Stellen mögen genügen, die bei den Propheten herrschende Anschauung zu illustrieren.

Was hier von den Propheten so schwer getadelt wird, wurde, wie schon bemerkt, auch anderswo als Unrecht empfunden. Die Unterdrückung und Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen widerstreitet dem natürlichen Rechtsgefühl des Menschen. Mehrere babylonische Könige rühmen sich als Schützer der Witwen und Waisen. Aber bei den Propheten handelt es sich um den ausschlaggebenden Wert des sittlich-rechtlichen Verhaltens. מִשְׁפָּט „Recht" und צְדָקָה „Gerechtigkeit" machen im A. T. das Wesen der praktischen Religion aus und können geradezu dafür gesetzt werden.

Wir werden wohl nicht irren, wenn wir diese Betonung der sozialen Gerechtigkeit, deren Verletzung neben der Hinneigung zu fremden Göttern die schwerste Sünde des Volkes ist, als Wirkung des demokratischen Charakters des israelitischen Staatswesens betrachten. Jahwe und sein Volk! Das sind die beiden Faktoren, die das Urteil jedes echten Israeliten und insbesondere das der Propheten bestimmen. In Israel ruht auf dem Volke als der Jahwegemeinde eine ganz andere Verantwortung als in Babel, wo der König der Staat ist[1]. Die Benachteiligung der wirtschaftlich Schwachen durch die Reichen und Mächtigen widerspricht dem Geiste der Gleichheit, auf dem das israelitische Staatswesen in der Wüste begründet wurde. Die alten Zeiten schlossen von selbst den Reichtum und damit die üppige Lebensführung, die hinwiederum zur Ausbeutung trieb, aus. Die Betonung des Sittlichen ist also zugleich eine Nachwirkung der Einfachheit des Nomadenlebens, das sich schon deshalb bei den strengen Jahweverehrern besonderer Wertschätzung erfreute, weil es die Gefahr des Baʿalskultes nicht in sich schloß. Durch die im Kulturlande entstehenden sozialen Gegensätze erhielt der Kampf gegen die Baʿale noch erhöhte Bedeutung. Der König und die Vornehmen, die die kulturellen Bestrebungen fördern, sind zugleich diejenigen, die das Volk ausbeuten und dem Luxus und dem Baʿalskultus frönen.

Jahwe als Volksgott ist der sittliche Gott, dessen erste Forderung Liebe und Gerechtigkeit lautet. Weil Jahwe kein lokaler Baʿal und kein astrales Wesen, sondern Volksgott ist, wird von Anfang an der Nachdruck auf die Erfüllung der das Volkswesen fördernden Pflichten gelegt, und damit ist auch die Grundlage für die sittliche Predigt der Propheten gegeben. Wie Jahwe als der eine das Volk zusammenschließt, so ist er auch die Verkörperung des sozialen Gedankens in Israel. Die Verletzung desselben ist Frevel gegen Jahwe selbst.

Die Einzigkeit Gottes an sich begründet diese Betonung des sittlichen Faktors nicht, diese ergibt sich vielmehr aus der

[1]) Vgl. oben 331.

Besonderheit des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke. Allerdings wird da, wo bloß ein Gott als Schutz und Hort seines Volkes verehrt wird, der zugleich Rächer des Bösen ist, die Beziehung zwischen diesem und der Sittlichkeit eine strengere sein, als wo ein ganzes Heer von Göttern waltet, das durch magische Künste beeinflußt wird. Die Sittlichkeit als soziale Gerechtigkeit erschöpft in Israel selbstverständlich auch die religiöse Betätigung nicht, aber sie ist ein integrierender Bestandteil derselben. Wenn sie mangelt, so hat das andere keinen Wert.

Wie schon bemerkt, betrachtete man auch in Babel und anderswo die Gerechtigkeit als Grundlage des sozialen Lebens, allein die Handhabuug des Rechtes ist doch mehr eine menschliche Angelegenheit, insofern der König der Träger des Rechtes ist. In Israel dagegen richtet sich Unrecht und Gewalttat gegen Jahwe selbst. Die Propheten verkünden den Willen Jahwes, wenn sie die soziale Gerechtigkeit fordern. Auch das kanonisierte Gesetz wird auf Jahwes Anordnung zurückgeführt. Es ist schon von Anfang an aufgefallen, daß im Gesetzbuch Ḫammurapi's, abgesehen vom Eingang und vom Schlusse, die Rechtsbestimmungen rein profaner Natur und von Religion und Sittlichkeit völlig getrennt sind.

Nach israelitischer Anschauung ist Jahwe die über den Menschen stehende Persönlichkeit, in der Recht und Gerechtigkeit, wie sie im Volke herrschen müssen, fest verankert sind. Er ist die personifizierte soziale Gerechtigkeit. Er haßt das Unrecht in jeder Form, auch beim König. Es ist in Babel einfach undenkbar, daß ein Nathan vor den König hinträte, um ihm zu sagen, er habe durch die Hinwegnahme des Weibes des Hettiters Uria gehandelt wie ein reicher Mann, der Schafe und Rinder in Menge besitzt, aber dem Armen, der nur ein einziges Lamm sein eigen nannte, auch dieses noch wegnimmt, um es für ein Gastmahl zu schlachten. Auch die angekündigte Strafe wäre in Babel unerhört. Wann konnte ein babylonischer König in den Augen seiner Untertanen Unrecht tun? Wir lesen nur immer, daß der König der Liebling der Götter ist, die seinen Unternehmungen Gelingen geben und die dementsprechend durch Tempel, Statuen und reichliche Opfer verherrlicht werden. Die Aneignung des Weibes eines Untertanen

durch den König hätte in Babel kaum Bedenken erregt. Im Gegenteil, die Aufnahme eines solchen Weibes in den königlichen Harem hätte man als besondere Ehre betrachtet. Hätte aber dabei List und Gewalt zur Anwendung kommen müssen, so hätte man etwa ein Orakel produziert, nach welchem dieser oder jener Gott dem König das gewünschte Weib zugesprochen hätte.

Die israelitische Religion wird schließlich überwiegend Gesetzesreligion, weil sie ihr Hauptaugenmerk auf die Erfüllung des Willens Jahwes richtet. Man sucht die Handlungen des Menschen bis ins einzelne zu normieren. So wenig diese Bestimmungen nun auch vielfach mit ethischer Gesinnung zu tun haben, so gehen sie doch aus einer von Anfang an im Jahwismus vorhandenen Grundrichtung hervor. Sie wurzeln in dem Streben, das Handeln durchaus dem Willen Gottes entsprechend zu gestalten.

Es hat nach den obigen Darlegungen für die Feststellung des Hervortretens des spezifisch sittlichen Charakters Jahwes in der vorprophetischen Zeit[1] wenig Bedeutung, wenn man sich auf die eine oder andere Gelegenheit beruft, bei der Jahwe auch nach der Darstellung der ältesten Stücke des A. T. das Unrecht gestraft hat. Die Gottheit ist von Anfang an in Israel wie in Babel unzertrennlich mit dem Sittengesetz verbunden. Die Bluttat Abimelech's und der Sichemiten an den 70 Söhnen Jerubba'als, als deren Rächer Jahwe im Richterbuche erscheint (Richt. 9, 23f., 56f.), hätte auch anderswo die Vergeltung der Götter herausgefordert. Ebenso hätte die Bestrafung der Schandtat Gibea's mit der Ausrottung Benjamins (Richt. 20) gerade so gut bei einem heidnischen Volke stattfinden können. Der sittliche Charakter Jahwes liegt vielmehr in seinem Wesen als Volksgott begründet und tritt deshalb in der prophetischen Zeit stärker hervor, weil sich die sozialen Verhältnisse vielfach zu ungunsten der wirtschaftlich Schwachen verschoben hatten. Die sittlichen Forderungen der Propheten werden aber mit solcher Strenge erhoben, daß man deutlich sieht, sie sind nicht allmählich aus dem Volke entstanden, sondern sind aner-

[1]) Vgl. W. Lotz, Das A. T. und die Wissenschaft 206, wo verschiedene Fälle als Nachweis angeführt sind, daß Jahwe bereits in vorprophetischer Zeit das Unrecht bestraft. Vgl. auch Volz, Mose 66ff.

kanntes Prinzip. Nicht die Anerkennung der sittlichen Pflicht wird gefordert, sondern die Verletzung derselben getadelt, diese widerspricht also der in Israel maßgebenden Sitte. Wie man in Babel den Blick auf die Natur gerichtet hält, so steht Jahwe und die Geschicke seines Volkes im Mittelpunkt der israelitischen Anschauung. Jahwe ist das Schicksal seines Volkes. Wenn das Volk vom Unglück heimgesucht wird, so ist das ein Zeichen, daß Israel gegen Jahwe gesündigt hat, daß man es am rechten Tun hat fehlen lassen. Das Unheil wird ohne weiteres als Strafe Jahwes aufgefaßt. Wenn wir eine Erzählung wie Jos. 7 lesen, so begreifen wir, daß eine solche Strenge gegen den heimlichen Frevler eine gewaltige Furcht vor Jahwe und seinem Gebote bewirken mußte. Gerade Fälle wie die Bestrafung Achans mußten dem Volke die Überzeugung tief einprägen, daß Jahwe die Verletzung seines Gebotes furchtbar räche.

Es gilt der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der israelitischen Religion als ausgemacht, daß „von der eminent ethischen Seite des Jahwismus in den alten Sagen wenig zu spüren ist, wir können höchstens von keimartigen Anfängen reden; von einer prinzipiellen Ethisierung des Jahwismus erfahren wir erst seit Amos, wenn auch zugegeben werden mag, daß der ethische Monotheismus, der bei Amos bereits als eine feste Größe erscheint, schon eine Geschichte in vorprophetischer Zeit hinter sich hat“ [1]. Man spricht sogar von einer „jahwistischen Naturreligion“ [1]. Richtig ist nun, daß Jahwe in den alten Erzählungen mehr als strenge Schicksalsmacht auftritt, die auch da straft, wo man unbewußt ihren Willen verletzt hat. Allein die Furcht, daß man sich auch durch eine unbewußte Verletzung des göttlichen Willens Jahwes Strafe zuziehen könne, zeigt das intensive Durchdrungensein von seiner furchtbaren Majestät, deren Gebot man kennen lernen und genau beobachten muß, ist aber kein Beweis für eine naturhafte Auffassung der Gottheit. Eine solche ist in der israelitischen Religion nicht nachweisbar. Bis man einmal soweit ist, bloß das freiwillige Vergehen als Sünde zu betrachten,

[1]) G. Westphal, Jahwes Wohnstätten 39 f.

dauert es noch sehr lange, aber persönliche Willensmacht, nicht Fatum oder Naturkraft ist Jahwe von jeher.

Unmittelbar auf Jahwe wird manches zurückgeführt, was aus der Überlegung der Führer des Volkes oder aus dem Zusammenwirken der einzelnen Zwischenursachen hervorgeht. Jahwe ist die allwirksame Kraft im Volke. Naturgemäß wird ihm dabei auch manches zugeschrieben, was von einem höheren moralischen Standpunkte aus Bedenken erregt. Der sittliche Maßstab ist in Israel wesentlich bestimmt durch den Willen Jahwes und das nationale Interesse. Jahwes Zorn richtet sich gegen diejenigen, die sein Volk antasten; des Volkes Feinde sind seine Feinde.

Der Betonung des Willens Jahwes als strenger Lebensnorm entspricht die Hervorhebung der Gerechtigkeit und Heiligkeit als göttlicher Wesenseigenschaft. Jahwes Wesen ist Gerechtigkeit und Heiligkeit, nicht in erster Linie Macht. Wenn die nationalen Schranken die Vorstellungen von diesen Eigenschaften Gottes auch noch einengen, so verkörpert Jahwe die sittliche Heiligkeit doch in ganz anderer Weise wie die babylonischen Götter. Diese sind zwar auch als reine himmlische Wesen gedacht, aber sie sind doch zuerst Götter des Naturlebens; daß gerade auf ihre „Heiligkeit" Gewicht gelegt werde, läßt sich nicht behaupten. Wie im Babylonischen die Naturkräfte, so ist in Jahwe das ethische Ideal Person geworden. Nach Am. 2, 7 wird durch Unzucht „sein heiliger Name" entweiht, nach 4, 2 hat Jahwe „bei seiner Heiligkeit geschworen", die üppigen Frauen Samariens zu strafen; Hos. 11, 9 redet sich Jahwe selbst zu, um sich nicht vom Zorne hinreißen zu lassen, „denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, in deiner Mitte heilig . . . ." Bei Jesajas ist „der Heilige Israels" geradezu Eigenname für Jahwe. Er soll damit als frei von allen Mängeln und Schwächen, als rein und vollkommen nach jeder Richtung hin bezeichnet werden. Daraus ergibt sich von selbst seine Erhabenheit über menschliche Unvollkommenheiten und der Gegensatz, in dem er zur Sünde steht. Was ihm nahe kommt, muß ebenfalls rein und heilig sein. Die Lippen des Propheten müssen erst durch Feuersglut gereinigt werden, ehe sie zur Verkündigung des göttlichen Wortes geeignet sind.

Wie tief ist Israel als Gegenwirkung zur göttlichen Heiligkeit das Sündenbewußtsein eingeprägt. Wenn es dem Volke schlecht ergeht, so sagen ihm seine Propheten, daß Jahwe es wegen seiner Sünden heimsucht. So wird die Überzeugung erweckt, daß die Gerechtigkeit, die ethische Haltung für die Geschicke des Volkes maßgebend ist. Man sieht in den Geschicken des Volkes nicht das Walten des Zufalls, der Willkür oder naturnotwendiger Entwicklung, sondern des Willens Jahwes, der nach dem Maßstabe seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit die Strafe selbst vollzieht. Gerade dadurch, daß überall die Persönlichkeit Jahwes als wirkende Ursache in den Vordergrund gestellt wird, wird dem Schicksal eine ethische Grundlage gegeben und die absolute Geltung der sittlichen Ordnung hervorgehoben. Darum kann man die Zukunft nicht als Fatum in den Sternen lesen und auf ihre Gestaltung nicht durch Zaubermittel einwirken, sondern sie gestaltet sich nach dem Verhalten des Menschen.

Es braucht nicht besonders bemerkt zu werden, welche Nachwirkung diese Allursächlichkeit Jahwes für die Vorstellung seiner einzigartigen, welterhabenen Persönlichkeit haben mußte. Er ist für seine Verehrer die einzige und universelle Wirkungskraft in der Welt. Jahwe allein und Jahwe alles. So entsteht aber aus dem nationalen der universale Monotheismus. Jahwes Einzigartigkeit ergibt von selbst seine absolute Einheit in der Welt.

Wer fest an Jahwe glaubt, der darf die äußeren Machtfaktoren, mit denen eine kluge Politik rechnet, nicht überschätzen. Welch felsenfestes Vertrauen auf die Hilfe Jahwes beseelt einen Jesajas, da das Herz des Achaz und das Herz des Volkes beim Heranzuge Peqachs und Reṣīns wie die Bäume des Waldes vor dem Winde erbeben (Jes. 7, 2). Jesajas bietet in seinem unbeschränkten Vertrauen auf Jahwe dem glaubensschwachen Könige ein Zeichen vom Himmel droben oder von der Unterwelt drunten an (Jes. 7, 10), um des Königs Zuversicht zu wecken. Ebensowenig erschrickt der Prophet vor der assyrischen Übermacht. Jahwe bedient sich der Assyrer als Zuchtrute, aber auf einmal schmettert er sie doch nieder, wenn

sie in ihrem stolzen Siegeslaufe schon bis vor die Tore Jerusalems gedrungen sind (10, 28 ff.). Mag die Staatsklugheit auf starke Heere oder auf Bündnisse mit fremden Völkern ihre Hoffnung setzen, — solche Sorge um äußere Hilfsmittel zeigt nur den Mangel an Vertrauen auf Jahwe. In dieser Überzeugung von der Beherrschung des Geschickes durch Jahwe selbst gegenüber der größten äußeren Macht findet die ethisch-religiöse Weltanschauung des Propheten ihren vollkommensten Ausdruck. Alles ist auf die Persönlichkeit Jahwes gestellt.

Jahwe allein ist aber auch das Verderben für das sündige Israel, weil ein sündiges Volk notwendig im Gegensatz zu ihm steht. Besonders Amos wird nicht müde, die Rache an dem entarteten Volke von Jahwe selbst vollziehen zu lassen. Aber auch bei anderen Propheten wird dieser Gedanke mit aller Schärfe ausgesprochen. Nach Hoseas ist Jahwe für Ephraim wie eine Motte und für das Reich Juda wie Wurmfraß, d. h. er ist wie ein von innen heraus wirkendes Verderben. Hos. 5, 12 f. wird er mit einem Löwen verglichen, der aus Ephraim und Juda Beute wegschleppt, vgl. 13, 7 ff. Wenn sie mit ihren Schafen und Rindern Jahwe suchen, so finden sie ihn nicht 5, 6; der bloß äußere Gottesdienst genügt nicht, Jahwe will Liebe und Treue 4, 2; 6, 6; 8, 13.

Ein das Prophetentum beherrschender Gedanke geht dahin, daß sich in Unglück und Strafe die Sünde des Volkes auswirkt. Die Sünde trägt die Strafe in sich selbst, und so erscheint Sittlichkeit und Schicksal als innere Einheit. Da nun aber Jahwe selbst das Wohl des Guten und das Unheil des Bösen verursacht, so ist er mit dem in der Welt herrschenden ethischen Prinzip identisch. Jahwe suchen heißt das Gute im ethischen und physischen Sinne suchen, sich von ihm wenden, heißt sich selbst dem Bösen zuwenden. Jahwe suchen bewirkt, daß man am Leben bleibt Am. 5, 4. 6; daselbst V. 14 steht für Jahwe ohne weiteres das Gute. „Sucht nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, damit ihr lebt! Dann wird Jahwe, [der Gott der Heerscharen] mit euch sein". Jesajas klagt am Eingang seines Buches über das unverständige, sündenbeladene Volk, das seine Schuld nicht merkt, obwohl es aus der traurigen Lage des Staates seine Versündigung

gegen Jahwe erkannt haben müßte. Der ganze Staatskörper ist mit Wunden bedeckt, sodaß von der Fußsohle bis zum Scheitel kein heiler Fleck mehr an ihm ist. Daraus ergibt sich klar, daß Juda von Jahwe abgefallen ist.

Von der in der Schuld sich auswirkenden Strafe wird sogar die unvernünftige Kreatur betroffen. Nachdem Hoseas 4, 2 die Sünden seines Volkes aufgezählt hat, fährt er fort: „Darum trauert das Land und schmachtet alles dahin, was darin wohnt, an Tieren des Feldes und an Vögeln des Himmels; ja selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft".

Die prophetischen Strafandrohungen sind nicht als unabwendbare Verhängnisse gedacht, sondern sie verfolgen den Zweck, das Volk zur Umkehr zu bewegen. Amos, der den Untergang Israels besonders entschieden verkündet, beruft sich darauf, daß Jahwe schon durch eine ganze Reihe von Strafen: Hungersnot, Dürre, Verwüstung der Ernte, Pest, Niederlagen im Kriege und Erdbeben das Volk erfolglos gewarnt habe 4, 6ff., aber auch jetzt hat seine Predigt noch den Zweck, das Volk auf den rechten Weg zu führen. Am. 5, 4: „Suchet mich und lebet"! 5, 6: „Suchet Jahwe, damit ihr am Leben bleibt!" Vgl. Am. 5, 14; Hos. 10, 12[1]: „Säet euch in Gerechtigkeit und erntet gemäß der Liebe! Brechet euch einen Neubruch der Erkenntnis, Jahwe zu suchen, bis er kommt und euch Heil regnen läßt"; 14, 2ff.[2] Jes. 1, 21ff. ist das Gericht über Jerusalem als Läuterungsgericht dargestellt; ähnlich an anderen Stellen. Die Überzeugung, daß sich mit der sittlichen Umkehr des Volkes auch das Schicksal desselben wendet, setzt die Anschauung voraus, daß Jahwe nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Heiligkeit sein Volk regiert.

Als besondere Strafe wird schon von den ältesten Schriftpropheten das Exil verkündet Hos. 9, 3; 11, 5. Aber es ist damit die Verheißung verbunden, daß „ein Rest" gerettet wird[3],

[1]) Die Stelle wird allerdings von manchen als späterer Einschub betrachtet, wie mir scheint, aus ungenügenden Gründen.

[2]) Ebenfalls von manchen einem späteren Redaktor zugeschrieben.

[3]) Amos 3, 12 scheint schon auf diesen „Rest" anzuspielen. „Wie ein Hirte aus dem Rachen des Löwen ein Paar Unterschenkel oder ein Ohrläppchen rettet, so sollen die Israeliten gerettet werden . . ."

der zum Samen eines neuen, heiligen Volkes bestimmt ist. Dieses soll auf Grund seiner Gerechtigkeit zu einer glänzenden Herrscherstellung gelangen, sodaß also die sittliche Beschaffenheit geradezu die innere Bildungskraft dieses Volkes ist. Manche Kritiker sprechen zwar die tröstlichen Verheißungen bei Amos 9, 8ff.; Hos. 2, 1—3. 16ff.; 3, 5; Mich. 4. 5; Jes. 2, 2ff.; 4, 2ff. und zahlreiche ähnliche Stellen den vorexilischen Propheten ab, weil diese frohen Zukunftsverheißungen angeblich nicht zu ihren Drohungen stimmen, allein selbst wenn sie nachexilisch sind, was mir keineswegs ausgemacht erscheint, so sind sie doch für die eigenartige Richtung des religiösen Denkens in Israel bezeichnend, die nicht erst in der nachexilischen Zeit aufkam, sondern ihren letzten Grund in der die Geschicke des Volkes tragenden sittlichen Persönlichkeit Jahwes hat. Bestehen aber bleibt auf jeden Fall, daß die vorexilischen Propheten in der Sünde des Volkes den Grund seiner Vernichtung durch Jahwe sehen, entweder unmittelbar oder durch ein Werkzeug, das ihm als Zornesrute, wie die Assyrer bei Jesajas, dient. Auch dies ist nur möglich auf Grund einer ethischen Weltanschauung.

Daß aber den vorexilischen Propheten jede Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Volkes in einem neuen, besseren Zustande gefehlt habe, läßt sich kaum annehmen. Man braucht ja nur an die Hoffnungen, die Jesajas 9, 1ff., 11, 1ff. an den Immanuel knüpft, zu denken. Das Reis aus dem Stumpfe Isais ist erfüllt vom Geiste Gottes und herrscht in Weisheit und Gerechtigkeit über das Volk. Die Folge ist das Friedensreich des Messias. Auch diese Hoffnungen auf eine glückliche Zukunft setzen die sittliche Erneuerung des Volkes voraus und stützen sich auf die Überzeugung von der absoluten Geltung der sittlichen Ordnung. Ist diese durchgeführt, dann tritt Glück und Friede und Überfluß an allen Gütern ein. Hos. 2, 16f., wo die Läuterung des Volkes durch die Leiden der Wüste verkündet wird, kann schon wegen des Ausdrucks nicht Interpolation sein, sondern stammt vom Propheten selbst[1]. Auch

[1]) Budde, Die altisraelitische Religion 134 A. 3: „Diese völlig unerfindbaren Verse sind durchaus nicht zu streichen, wie im Anschluß an P. Volz manche neuerdings urteilen. . . .“

die folgenden Verse bilden schon wegen der Umkehrung der Namen eine geradezu notwendige Ergänzung zu Kapitel 1. Was lag denn den Verkündigern der Strafe Jahwes näher als für den Fall der Bekehrung des Volkes zu Jahwe diesem eine glänzende Zukunft vorauszusagen? Das war ja die notwendige Kehrseite der Strafandrohung.

Die Propheten sind nicht Dialektiker, die einen festgeschlossenen Gedankengang entwickeln, sondern Redner, welche die Gegensätze unvermittelt nebeneinander stellen. Zudem sind die Reden nur fragmentarisch auf uns gekommen. Es bleibt deshalb kein Zweifel, daß sie dem Volke für den Fall seiner Bekehrung die Wiederbegnadigung in ebenso leuchtenden Farben schilderten, wie sie die grauenhafte Verwüstung des Landes oft ausmalten. Daß die Wiederherstellung des Volkes im Exil besonders hervorgehoben und zur Belebung seiner Hoffnungen noch weiter ausgeführt wurde, liegt in der Natur der Sache.

Die babylonische Weltanschauung kennt eine solche von der sittlichen Teleologie beherrschte Schicksalslenkung nicht. Gewiß ist auch dort die Gerechtigkeit das Fundament des Staates, auch dort führt die Mißachtung des Willens der Götter zum Untergang des Reiches, auch dort tritt die Sünde in Krankheit und Unglück zu Tage, allein für diese ausschlaggebende Herausstellung des sittlichen Gedankens fehlt die Voraussetzung. In Israel ist alles auf den einen Jahwe gestellt, er ist die innere Lebenskraft des Volkes, daher mußte bei Unglück und Not das religiöse Gewissen viel stärker aufgerüttelt und angespannt werden. Aber auch ganz andere religiöse Kräfte wurden gelöst; die Schicksalsfrage, die leicht zur Existenzfrage wurde, gewann eine ganz andere Bedeutung als in Babel. Dort ist das Volk nicht durch die Kundgebung eines Gottes einstmals ins Dasein gerufen, sodaß es einzig von ihm abhängig wäre; die Götter spiegeln vielmehr als personifizierte Naturkräfte die Gesetzmäßigkeit und die Zufälligkeiten des natürlichen Geschehens wieder, sodaß der Wille eines Gottes nicht zum Schicksal des Volkes werden konnte, wie dies beim Jahwe-Volke der Fall war.

Wir können hier noch darauf hinweisen, wie eigentümlich sich auf Grund der beiderseitigen Weltanschauungen die

Erzählungen vom Sündenfall und von der Sintflut gestalten[1]. Nach der Bibel ist die Übertretung des göttlichen Gebots der Grund der Austreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies und der in der Welt herrschenden Mühsale und Schmerzen. Die mit der biblischen Erzählung in Parallele gestellten babylonischen Mythen von Engidu (Eabani) und Adapa kennen dieses Motiv nicht. Engidu sieht sich nach dem Verkehr mit dem Freudenmädchen von den Tieren, in deren Gesellschaft er sich vorher harmlos umhertrieb, verlassen und wird von ihm in die Gesellschaft der Menschen gelockt. Adapa verschmäht nach der Anweisung seines Vaters Ea die ihm vor Anu dargereichte Speise des Lebens und das ihm dargebotene Wasser des Lebens und versäumt so die Gelegenheit, die Unsterblichkeit zu erlangen. Gilgameš erwirbt sich weder durch besondere ethische Leistungen das Kraut der Unsterblichkeit noch geht er desselben durch den Mangel an solchen oder durch besondere Schlechtigkeit verlustig, vielmehr schnappt ihm zufällig eine Schlange das mühsam erworbene Kraut weg. Ebenso legen die babylonischen Sagen vom Lebensbaum keinen Nachdruck auf das ethische Moment. Im A. T. wird die Sintflut mit der Verdorbenheit der gesamten Menschheit motiviert Gen. 6, 5 ff. (J) 11 ff. (P), während Noah als gerechter und unsträflicher Mann hingestellt wird. Auf der Austilgung der verderbten Menschheit liegt der eigentliche Nachdruck. Im Babylonischen entspringt die Flut mehr oder minder der Willkür der Götter; es ist eine mythologische Darstellung des frohen Widerspiels der natürlichen Kräfte, das sittliche Moment wird nicht sehr stark betont. Dem Gotte Enlil, dem Anstifter der Flut, wird vorgeworfen: „Wie konntest du nur so unüberlegt die Flut verursachen"? In der nun folgenden Aufforderung:

„Dem Sünder lege seine Sünde auf,
dem Frevler lege seinen Frevel auf"!

ist ein leiser Hinweis enthalten, daß unter den vertilgten Menschen auch solche waren, die durch ihre Sünde die Götter zum Zorne gereizt hatten.

[1]) Vgl. auch oben 316 die Bemerkungen über die Gestaltung der biblischen Schöpfungserzählung durch die transzendente Gottesidee.

Wie die Sintflut motiviert die alttestamentliche Erzählung auch die Zerstörung Sodomas und Gomorrhas mit der Sündenschuld der Städte, während der Gerechte wegen seiner Gerechtigkeit gerettet wird (Gen. 18, 20ff.).

Ähnlich dient anderen alttestamentlichen Erzählungen der Verlauf der Ereignisse bloß zum Nachweise, daß es dem Gerechten gut, dem Sünder schlecht geht, ja man darf sagen, daß die Geschichtsauffassung des A. T. von dieser Tendenz beherrscht ist.

II. Der sittliche Monotheismus und der Universalismus.

Der israelitische Monotheismus ist, wie ausgeführt wurde, ursprünglich Träger des nationalen Gedankens in Israel. Nach dem bekannten Worte Jephta's Richt. 11, 24 „Nicht wahr, was dir dein Gott Kamos zum Besitz gibt, das nimmst du in Besitz, und alles, was Jahwe, unser Gott, uns zum Besitze gibt, das nehmen wir in Besitz", erscheint Jahwe als der Vertreter der Interessen seines Volkes ähnlich wie andere Götter für das Interesse ihrer Völker sorgen. Die Gottheit ist so eng mit dem Volke verbunden, daß der außerhalb des nationalen Verbandes Stehende keinen Anteil an ihr hat. David ruft dem Saul zu, daß diejenigen, die ihn austreiben, sodaß er nicht teil an Jahwes Eigentum haben soll, sprechen: „Gehe hin und verehre andere Götter" (1 Sam. 26, 19). Es liegt darin nicht, daß Jahwe an Kanaan gebunden sei, sondern daß er nur bei seinem Volke verehrt wird. Außerhalb desselben muß man anderen Göttern dienen.

Sobald der Jahwismus aber das sittlich Gute als das allein Wertvolle betonte, hatte er die nationalen Schranken grundsätzlich schon durchbrochen. Jahwe verkörpert nicht mehr das nationale Interesse, sondern die Gerechtigkeit. Es gilt daher auch nicht mehr die nationalistische Moral, nach der sich an Jahwe versündigt, wer sich an Israel versündigt, sondern Jahwe selbst gibt Israel preis, wenn das Volk die sittlichen Bedingungen des Bundes mit seinem Gotte nicht erfüllt. Es steht dann seinem Gotte ohne besonderen Vorzug gegenüber. Ein Recht auf besonderen Schutz

hat das Volk bloß deshalb, weil es Jahwes Volk ist, nicht. Bekanntlich führt Amos den Gedanken durch, daß Jahwe völlig unabhängig von Israel sei und dieses Volk ebenso bestrafe wie die Heidenvölker, wenn es sich nicht durch sein sittliches Verhalten seiner besonderen Stellung würdig erweise. Seine Gottesidee ist so sehr vom Nationalismus losgelöst, daß er das kühne Wort ausspricht 9, 7: „Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten? Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir heraufgeführt?" Auch Micha verkündet als Folge der in Jerusalem herrschenden Korruption die Zerstörung der Stadt, die ewig dauern soll. Der Sion soll zum Felde gepflügt, die Stadt zum Trümmerhaufen und der Tempelberg zur bewaldeten Höhe werden.

Amos kämpft gegen den herrschenden äußeren Gottesdienst, gegen die Unsittlichkeit und Ungerechtigkeit, er bringt also nichts wesentlich Neues, sondern hebt bloß das Vorhandene und auch Anerkannte mit besonderem Nachdruck hervor. Das Volk, vor allem die besseren Stände, hatte keine Sorge wegen des Herannahens des Tages Jahwes, weil man Jahwe eifrig mit Opfern und Festen verehrte. Der Prophet aber sagt, daß Jahwe ihre Feste und Feiertage, ihre Opfergaben und Lieder nicht leiden mag (5, 18 ff.). „Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und das Recht und die Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach" (5, 24). Wenn Israel allein von Jahwe erwählt wurde, so trägt es auch eine höhere Verpflichtung, für deren Verletzung es schwer gestraft wird 3, 2. Aber auch die Völker, die sich in ihrem gegenseitigen Verkehre Ungerechtigkeiten zu schulden kommen lassen, verfallen Jahwes Strafgericht 1, 1 ff. Das Sittengesetz verlangt also nicht bloß von Israel Beachtung, sondern ist eine allgemeingiltige Norm, die von Jahwe geschützt wird. Für Israel hat es keinen neuen Inhalt, sondern nur einen höheren Grad der Verpflichtung. Israel wird verbannt, den Händen der Assyrer überliefert, wenn es seinen Beruf nicht erfüllt, aber gerade im Untergang des Volkes triumphiert Jahwes Heiligkeit und Gerechtigkeit Am. 5, 27; 6, 14. Das Ethische ist jetzt das Wesentliche und allein Wertvolle, während das Nationale nur mehr zufälliger Begleitumstand ist.

Jahwe ist die absolute Norm und der strenge Hüter der sittlichen Weltordnung. In ihm ist das sittliche Gesetz zur Persönlichkeit erhoben, darum ist er ein ganz eigenartiges Wesen, ja er ist der einzige Gott überhaupt. Jahwes Einzigartigkeit führt zur Überzeugung von seiner Einheit im universalistischen Sinne. So ergab sich der Übergang vom nationalen zum absoluten Monotheismus, der die Existenz anderer Götter leugnet und sie nur etwa als Dämonen gelten läßt. Wie der dräuende Untergang Israels in Amos die Überzeugung weckte, daß Jahwe von Israel unabhängig sei, so mußte Israel als Nation zertrümmert werden, um zur Erkenntnis des absoluten Wesens Jahwes geführt zu werden. Allein auch jetzt herrscht noch die Vorstellung, daß der Gott Israels der Herr der Welt sei. Die Universalgottheit erhebt sich auf nationaler Grundlage. Jerusalem ist die Hauptstadt des universellen Gottesreiches der Propheten; selbst für das Judentum der Zeit Christi und für das erste Christentum war Jahwe noch der Gott Israels, wenn man auch die anderen Völker zum Glauben an ihn als den einzig wahren Gott zu gewinnen suchte.

In Babel lesen wir in den Hymnen: „Du allein bist erhaben", allein man denkt trotz dieser und ähnlicher Wendungen nicht daran, die anderen Götter zu leugnen. Die Götter haben als kosmische Kategorien allgemeine Bedeutung, wenn sie sich auch im Kulte der einzelnen Völker unterscheiden. In Israel aber, wo man die fremden Götter nicht verehren darf, sieht man sich bei der Zerstreuung unter die Heidenvölker vor das verwirrende Dilemma gestellt: Jahwe oder die Götter. Obwohl die Götter der Heiden über Jahwe zu triumphieren schienen, siegte nach schwerem Ringen doch die Überzeugung: Jahwe allein, aber nicht bloß für Israel, sondern überhaupt, die Götter sind Nichtse. Die Frage, ob Jahwe nicht neben den anderen Göttern seine besondere Bedeutung als israelitischer Nationalgott haben könne, löste sich für den Israeliten infolge der Intoleranz, mit der Jahwe den anderen Göttern in Israel gegenübertrat. Jahwe, der als Nationalgott die eine alles wirkende Ursache in Israel war, wird bei der Erweiterung des Gesichtskreises über die nationalen Schranken

hinaus die alles wirkende Ursache für die ganze Welt und Menschheit. Man hat in Israel Jahrhunderte hindurch gegen die Verehrung fremder Götter gekämpft und sich so sehr an das „Jahwe allein" gewöhnt, daß man auch außerhalb Israels den Nationalgott nicht neben die anderen Götter zu stellen vermag, sondern die Ausschließlichkeit Jahwes verallgemeinert, den einen Nationalgott zu dem einen Gott überhaupt macht und den anderen Göttern das Dasein abspricht. So wird die Ausschließlichkeit Jahwes für Israel die Vorstufe für den Glauben an Jahwe als den einen Gott überhaupt. Der nationale Monotheismus bereitet den absoluten vor. Israels Gott wird Universalgott.

Jahwe trat ja von Anfang an den Göttern der Heiden als etwas Besonderes gegenüber. Er duldet keine anderen Götter neben sich und ist in kein anderes Pantheon eingegangen. Schon die Bezeichnung *elohîm* „Götter" im Sinne von Inbegriff der Gottheit stellt ihn als höhere Einheit den anderen Göttern gegenüber und legt so den Grund für den universalistischen Monotheismus. Schon Elias vermag Jahwe nicht neben Baʿal zu denken, sondern verlangt die Entscheidung der Frage, ob Jahwe „der Gott" sei oder Baʿal (vgl. oben 187. 328). Auf die universelle Gottesidee des Amos drängt also die Entwicklung in Israel von Anfang an hin.

Bei den Heiden fließen in der späteren Zeit, wie wir gesehen haben, die verschiedenen personifizierten Weltkräfte zu einer einzigen Weltseele zusammen, der Polytheismus entwickelt sich naturgemäß zum monistischen Pantheismus. Der israelitische Gott aber erhebt sich als einzigartige Persönlichkeit über alle Götter, die vor ihm in nichts zerfließen. Dieser sittliche Monotheismus ist auch etwas anderes als die Verknüpfung des Gottes Israels als des Gottes des Himmels und als *Ὕψιστος* mit den persischen Vorstellungen vom Himmelsgotte im Buche Daniel, durch welche man eine Brücke zwischen Judentum und Heidentum schlug.

12. Volksreligion und Prophetenreligion.

Wie der israelitische Monotheismus sich scheidet von den Religionen der anderen Völker Vorderasiens, so durchzieht

auch ein eigentümlicher in keiner Religion des Alten Orients zu beobachtender Gegensatz die religiöse Geschichte Israels selbst vom Anfang bis zum Exil: es ist der Antagonismus zwischen den Forderungen der Jahwereligion und den Neigungen des Volkes zum Polytheismus und zum Naturkultus. Die Jahwereligion ist zwar, wie festgestellt wurde, gerade dadurch wesentlich bestimmt, daß Jahwe der Gott des Volkes Israel ist und sich mit seinen Verheißungen und Verpflichtungen an das Volk wendet, allein anderseits steht es doch auch außer Zweifel, daß diese Religion nicht den Neigungen des Volkes entspricht und schon darum nicht aus dessen Instinkten und Stimmungen herausgewachsen ist. Der strenge Jahwismus hat vielmehr einen ständigen Kampf zu führen, um sich gegen die Bestrebungen des Volkes und vielfach auch der Herrscher durchzusetzen.

Psychologisch ist der Gegensatz ja wohl verständlich. Aus der Masse nehmen die religiösen Erhebungen niemals ihren Ausgang, vielmehr ist es eine regelmäßige Erscheinung in der Religionsgeschichte, daß die Ideale des Stifters bei der Verbreitung unter den Massen mit den vorhandenen religiösen Vorstellungen vermischt und den Bedürfnissen und Bestrebungen der Menge anbequemt werden. Das Volk erhebt sich nicht zum Ideal des Stifters.

In Israel ist es vor allem der kanaanäische Ba'alsdienst, zu dem sich das Volk hingezogen fühlt. Man weigert sich nicht, Jahwe als Gott anzuerkennen, ja man pflegt sogar eifrig den Kult des Nationalgottes, allein man fühlte sich gedrängt, daneben auch die lokalen Numina zu verehren, genau wie im Babylonischen der Hauptgott eine Reihe anderer Götter neben und unter sich hatte; die Propheten dagegen betonen die Exklusivität Jahwes. So ergab sich der Gegensatz ihrer Auffassung zu der des gesamten Orients.

Schon in der Wüste verehrte das Volk den moabitischen Ba'al Pe'ōr Num. 25, 1—9; 31, 16; Jos. 22, 17; Hos. 9, 10; Ps. 106, 28. In der Richterzeit drohte der Ba'alsdienst die Jahwereligion zu überwuchern Richt. 2, 11ff. 17. 19; 3, 6ff.; 6, 10; 8, 33; 9, 4. 46. In der Königszeit war es meist nicht viel besser. Salomo wird Abfall zum Götzendienst nachgesagt, weil er den

Göttern seiner verschiedenen fremdländischen Frauen Eingang gewährte 1 Kön. 11, 1ff. Elias und Elisa kämpfen gegen den von Phönizien importierten Ba'alsdienst, der Stierdienst im Nordreiche ist nichts anderes als eine Verschmelzung des Jahwismus mit dem Naturkult. Wie wir aus Amos ersehen, glaubte man im Nordreiche besonderen Eifer für Jahwe an den Tag zu legen, wenn man ihn unter dem Bilde des Stieres verehrte, das bekanntlich Hadad-Rammān, dem Ba'al des Westlandes, zugehörte. In dem Vorgehen des Achaz, der durch den Priester Uria im Tempel Jahwes einen Altar aufstellen ließ, dessen Modell er in Damaskus gesehen hatte, liegt für Assur die Anerkennung, daß dessen politische Überlegenheit auch eine gewisse Huldigung für dessen Götter von Seite seiner Vasallen bedinge. Wenn Hiskia durch seine Reform die Höhen abschaffte, die Malsteine zertrümmerte, die Ascheren umhieb und die von Moses angefertigte eherne Schlange zerschlug 2 Kön. 18, 4, so ist das doch gleichfalls ein sicheres Zeugnis, daß die reine Jahwereligion zu jener Zeit selbst am Tempel zu Jerusalem nicht in Blüte stand. Hiskias Sohn Manasse hinwiederum führte nach dem Berichte 2 Kön. 21, 1ff. den von seinem Vater abgeschafften kanaanäischen Kult wieder ein. Insbesondere tritt bei ihm in der Pflege des Astralkultes der assyrische Einfluß hervor: „Er betete das ganze Heer des Himmels an und diente ihm".

Aus der Durchführung der deuteronomischen Reform durch den König Josia 2 Kön. 23, 4 ff. ersieht man, daß alle Formen des heidnischen Kultes am Tempel zu Jerusalem und in Juda gepflegt wurden. Man opferte „dem Ba'al, der Sonne, dem Monde, den Tierkreisbildern und dem ganzen Heere des Himmels" (23, 5). Am Tempel Jahwes befanden sich Hierodulen für den Dienst Astartes. Von besonderem Interesse aber ist die Erwähnung der Sonnenrosse und der Sonnenwagen, die nicht spezifisch assyrisch waren[1], aber in der Zeit der Ab-

[1]) Vgl. dazu den auf der Inschrift Kalumu's Z. 15 erwähnten Ba'al Ṣemed „den Wagen- oder Gespannba'al", der höchst wahrscheinlich auch eine Sonnengottheit war; ferner den ebenda Z. 16 sowie auf der Hadad- und Panammu-Inschrift genannten Rekubēl, der jedenfalls als „Reit- oder Fahrgott" zu deuten ist. Dazu oben 122f.

hängigkeit Judas von Assur wohl die assyrische Form annahmen. Finden wir ja auch auf den aramäischen Inschriften eine Reihe assyrisch-babylonischer Göttersymbole[1], die zeigen, wie sehr sich unter der assyrischen Vorherrschaft in Vorderasien die religiösen Formen nach Assur richteten. Die wesentliche Einheit der vorderasiatischen Religionen erleichterte die Verbindung der verschiedenen Götter und Kultformen mit einander.

Wenn, wie die heutige Kritik fast allgemein annimmt, das Deuteronomium erst kurz vor Josia entstand und der Termin seiner angeblichen Wiederauffindung vielmehr die Zeit seiner ersten Publikation ist, so folgt aus den darin für die Verehrung anderer Götter angedrohten Strafen um so sicherer das Vorherrschen des heidnischen Kultes in Juda.

Mit welcher Zähigkeit man übrigens trotz aller Reformen in den Kreisen des Volkes an den in den Himmelserscheinungen sich manifestierenden, das Gedeihen der Pflanzen und des Viehes bewirkenden Gottheiten festhielt, ersieht man aus den oft wiederholten Klagen des Propheten Jeremias über den Götzendienst des Volkes. Vgl. Jer. 2 ff., besonders 2, 28: „So zahlreich wie deine Städte sind deine Götter geworden, Juda". 11, 13 ist noch beigefügt: „und nach der Zahl der Straßen habt ihr die Altäre gemacht, um dem Ba'al zu opfern". 5, 7; 7, 17 weist der Prophet auf den Eifer hin, den Vater, Mutter und Kinder entfalten, um der Himmelskönigin Kuchen zu backen und fremden Göttern Trankopfer darzubringen. Diese Himmelskönigin wäre selbstverständlich nicht so populär geworden, wenn ihre Verehrung erst durch Assyrien eingeführt worden wäre, es handelt sich vielmehr um die alte kanaanäisch-phönizische Astarte, die wir als eine Hauptgottheit des Westlandes aus den Amarnabriefen kennen[2]. Jer. 7, 25 f. wird dem Volke vorgehalten, daß Jahwe seit dem Auszuge aus Ägypten Tag für Tag unermüdlich alle seine Knechte, die Propheten, sandte, während dieses im Gegenteil sich widerspenstig und halsstarrig zeigte und die eine Generation es immer nur ärger trieb als die andere. Auch als die Deportation des besten Teils des judäischen Volkes mit

[1]) Vgl. oben 121 ff. [2]) Vgl. oben 106.

Jojachīn bereits vollzogen war und die Eroberung und Zerstörung Jerusalems nahe bevorstand, berichtet Ezechiel noch von dem Götzendienste im Tempel zu Jerusalem 8, 7 ff. Die Weiber beweinen den Tamūz, die Männer beten, mit dem Angesichte gegen Osten gewendet, die Sonne an. Auch der Kult dieser beiden Gottheiten ist seit den ältesten Zeiten in Kanaan heimisch[1]; sein Fortbestehen bis zum Untergang des Volkes zeigt, wie tief die Verehrung der Naturgottheiten im Volke eingewurzelt war.

Der Dienst Jahwes wurde zwar niemals formell beseitigt, aber auch diesen Gott stellte sich das Volk nach Analogie der Naturgottheiten vor; darum auch sein unausrottbares Bedürfnis, neben Jahwe noch andere Götter zu verehren. Das Volk schwang sich auch nie dazu auf, die sittliche Handlungsweise als das Wesentliche der Gottesverehrung zu erfassen, sondern ihm waren die Opfer die Hauptsache. Durch den Opferduft hoffte es, sich Jahwe geneigt zu machen, sodaß die Propheten immer wieder auf die Wertlosigkeit der Opfer, die ohne die entsprechende Gesinnung dargebracht werden, hinweisen müssen.

Man darf also ohne Übertreibung behaupten: Von Anfang an bis zum Exil hat das Volk in Israel und Juda am Naturdienst festgehalten. Auch nach Jahrhunderte langer Ansässigkeit in Kanaan war der strenge Monotheismus dem Volke noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen. Man hielt zwar Jahwe für den Gott Israels, aber man stand doch zu tief in den Anschauungen der vorderasiatischen Welt, als daß man sich von dem Heere der die Natur nach der Vorstellung des Volkes belebenden Götter hätte losmachen können.

Daß sich bei dieser Sachlage der sittliche Monotheismus allmählich aus der Naturreligion entwickelt hätte, ist bei dem Gegensatze, in dem beide zueinander stehen, völlig ausgeschlossen. Man darf sagen, daß der reine Jahwismus bis zum Exil eine Art Esoterismus des kleinen prophetischen Kreises bildete, während sich das Volk bloß äußerlich zu Jahwe bekannte. Um so mehr muß die

[1]) S. oben 104 ff.

eiserne Konsequenz auffallen, mit der sich der Jahwismus gegenüber den unüberwindlichen Neigungen des Volkes seiner Eigenart bewußt blieb und sein alleiniges Recht im Kampfe gegen den Synkretismus der Volksreligion behauptete.

Einem ähnlichen Gegensatze, wie er zwischen Volks- und offizieller Religion in Israel bestand, begegnen wir, allerdings in weniger scharfer Ausprägung, auch im heutigen Islam, der ebenfalls dem Namen nach von den Arabern bekannt wird, der sich aber doch nur „wie eine dünne Decke über die Heiligtümer, Vorstellungen und Bräuche des alten Volksglaubens gebreitet, der überall erhalten geblieben und durch die Jahrhunderte unverändert bewahrt worden ist“[1]. Nur ist natürlich bei den Arabern die Gefahr des nackten Polytheismus durch den bereits im Christentum zur Herrschaft gelangten und ringsum bestehenden Monotheismus ausgeschlossen, während Israel ein kleines Volk inmitten einer polytheistisch denkenden Welt war.

13. Religiöse Persönlichkeiten.

Ein weiteres sehr augenfälliges Merkmal, durch das sich die Religion Israels von den übrigen vorderasiatischen Religionen abhebt, bilden die im Verlaufe der Geschichte Israels auftretenden und diese mächtig beeinflussenden religiösen Persönlichkeiten. Nur Israel hat solche überragende Persönlichkeiten hervorgebracht, in Babel ist alles Milieu. Die zünftigen Seher und Wahrsager allerdings waren eine gemeinsame Institution des Orients, und besonders Babel ist ausgezeichnet durch zahlreiche gelehrte Priester und Astrologen, die mit großem Fleiß die Geheimnisse der Götter erforschen; aber diese Gelehrten sind noch keine Propheten. Männer von dem Geiste und der Kraft der großen Propheten Israels suchen wir außerhalb der Jahwereligion im Alten Orient vergebens.

Der allgemeine Grund dafür mag wohl darin liegen, daß die babylonische Religion nicht diese prinzipiellen Gegensätze nach innen und außen durchzukämpfen hatte, die Israel in Spannung hielten und

[1]) H. Greßmann, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion 43f.

die Eiferer für Jahwe auf den Plan riefen. Die babylonische Religion beruht auf unmittelbarer Anschauung des Naturlebens, kein Gott beansprucht ausschließliches Recht auf Verehrung, von prinzipiellen Gegensätzen weiß man nichts. Die israelitische Religion ist die Stiftung eines bedeutenden Mannes, in die sich das Volk erst einleben mußte. Gefahren drohten ihr nicht bloß durch die politischen Schicksale des Volkes, ihr Hauptkampf richtete sich vielmehr gegen die Angleichung derselben an den Baʿalismus, die zugleich die Auflösung des israelitischen Volkstums bedeutete. Der Hinneigung des Volkes zur kanaanäischen Naturreligion gegenüber muß der glühende Eifer auffallen, mit dem die Propheten für die Rechte Jahwes eintreten. Sie haben ihre Gottesidee nicht erst entdeckt und bemühen sich nicht, ihre Berechtigung erst zu erweisen, sondern sie fordern Rückkehr zu Jahwe gemäß dem Bundesschluß am Sinai. Sie sind Träger des religiösen Fortschritts, denen das Volk nicht zu folgen vermag, nicht insofern sie neue religiöse Ideen propagieren, sondern insofern sie der Naturreligion gegenüber für die ältere und reinere Auffassung des Gottesglaubens kämpfen.

In Babel weiß man nichts von den das religiöse Leben in Israel bis in seine Tiefen aufwühlenden Gegensätzen. In Israel bewirken die starken religiösen Erregungen, daß die Könige fast alle ihre besondere Stellung zur Religion einnehmen und dafür im A. T. ihre besondere Note bekommen. Mag bei dieser Beurteilung der Standpunkt auch einseitig sein, so ändert es nichts an der Tatsache, daß hier ein langer Kampf religiöser Überzeugungen und Interessen ausgekämpft wurde.

Es ist schon bezeichnend, daß die israelitische Überlieferung in Abraham, dem Stammvater des Volkes, vor allem den Träger besonderer religiöser Ideen sieht. Auch die weitere Entfaltung der Patriarchengeschichte wird durch Persönlichkeiten repräsentiert, die in einem besonderen Verhältnisse zu Gott stehen. Mag man diese Gestalten wie immer erklären, jedenfalls sind sie ein Zeugnis für die Eigenart der israelitischen Geschichtschreibung, die Entwicklungsetappen der Religion durch Persönlichkeiten, die als Offenbarungsorgane aus-

erwählt waren, zu markieren. Hos. 12, 5 beruft sich bereits darauf, daß Jakob mit Jahwe in Bethel rang und ihn dort fand.

Der Begründer des israelitischen Staatswesens, Moses, ist der Stifter der Jahwereligion. Ohne ihn ist ihre Einführung überhaupt nicht verständlich, wie noch näher dargelegt werden wird. Die Zeiten schwerer nationaler Not erzeugen die großen Persönlichkeiten der israelitischen Geschichte. Moses ist der Befreier aus der ägyptischen Bedrückung, in der Bedrängnis durch die Philister tritt Samuel auf. Er ist ein „Seher" alten Stils, der den Leuten auch in privaten Schwierigkeiten Bescheid gibt, wofür diese ein Geschenk bringen 1 Sam. 9, 7. 9; 1 Kön. 14, 3; 2 Kön. 8, 8. Seine geschichtliche Bedeutung aber hat er als energischer Vertreter des alten, strengen Jahwismus. Die unerbittliche Härte, mit der er den König Agag von Amaleq in Stücke haut (1 Sam. 15, 33), nachdem ihn Saul verschont hat, läßt zum mindesten die furchtbare Entschiedenheit, mit der er eine ihm von Gott gewordene Offenbarung zur Durchführung bringt, erkennen. Männer von solch eiserner Festigkeit müssen sich durchsetzen. Uns fehlt das Verständnis für ein solches Vorgehen.

Welch mächtigen Eindruck die Erscheinung des Elias machte, ersehen wir nicht bloß aus den alttestamentlichen Berichten, seine Persönlichkeit steht auch dem N. T. noch lebhaft vor Augen; er wird auf Grund von Mal. 3, 23f. als Vorläufer des Messias erwartet Matth. 17, 10ff.; Mark. 9, 10ff. Bei der Verklärung Christi erscheinen Moses und Elias als die charakteristischen Vertreter des Alten Bundes. Er war es, der unter Achab mit flammender Entrüstung dem Versuche entgegentrat, Jahwes Eigenart zu verdunkeln und ihn Baʿal gleichzustellen. Was hat das lodernde Feuer in seiner Brust, das ihn zum Vernichtungskampfe gegen Baʿal treibt, entzündet, wenn nicht die Überzeugung, daß hier die Entscheidung zwischen zwei unversöhnlichen Weltanschauungen falle? Mag uns die Art und Weise, wie er den Kampf geführt hat, noch so fremd anmuten, jedenfalls ist seine begeisterte Hingabe an die Sache Jahwes nur aus der festen Überzeugung von dessen Einzigartigkeit zu verstehen.

Ähnlich verhält es sich mit den Schriftpropheten. Es ist nicht unsere Aufgabe, sie einzeln zu charakterisieren, allein das ist sicher, daß sie sich schon in ihrer Schreibart als bedeutende Individualitäten erweisen, mag man auch hier und dort etwas mehr oder weniger subtrahieren. In Babel ermangelt die religiöse Literatur durchaus des persönlichen Gepräges. Auch die reich entwickelte Hymnen- und Gebetsliteratur zeigt kaum Ansätze von persönlicher Eigenart, bewegt sich vielmehr vorwiegend in liturgischen Formeln.

Wo finden wir in Babel etwas von der religiösen Ergriffenheit, welche die israelitischen Propheten zum Auftreten zwang? Amos erklärt 3, 3ff., daß ihn die Stimme Jahwes mit naturgesetzlicher Notwendigkeit zu prophetischer Betätigung treibe. Er wird von der Herde hinweggeholt, um auf Befehl Jahwes gegen Israel als Prophet aufzutreten (7, 14f.). Jesajas, der in den schweren Zeiten der aramäischen und assyrischen Gefahr König und Volk zum Vertrauen auf Jahwe ermahnt, wird, wie er es ausdrückt, von der Hand Gottes überwältigt und so gezwungen, eine den Anschauungen des Königs und des Volkes zuwiderlaufende Politik zu vertreten (8, 11f.). Aus den Berufungsvisionen (Jes. 6; Jer. 1; Ez. 1) ersehen wir, wie diese Männer sich trotz inneren Widerstrebens ihrem Berufe nicht entziehen konnten und sich als Werkzeuge in der Hand einer höheren Macht fühlten, von der sie mit elementarer Gewalt erfaßt wurden. Jeremias, der warme Patriot, der in der letzten großen Not seines Volkes seine Landsleute zur Treue gegen die Chaldäer ermahnte, als der Abfall von Nebukadnezar zur schließlichen Einnahme und Zerstörung der Stadt führte, wurde wegen dieser Stellungnahme als Überläufer und Verräter gebrandmarkt. Er gewährt uns den unmittelbarsten Einblick in sein persönliches Empfinden: „O weh, meine Mutter, daß du mich geboren, einen Mann des Streites und des Haders für alle Welt" (15, 10). Er leidet schwer unter seiner Aufgabe. Er darf nicht jubeln im Kreise der Fröhlichen, sondern sitzt, weil ihn die Hand Jahwes gepackt hat, einsam da mit Unmut erfüllt (15, 17). 20, 7ff. gibt ein erschütterndes Bild des Widerstreites zwischen seinem natürlichen Empfinden und der Aufgabe, in die ihn Jahwe hineingestellt hat. „Du hast mich betört,

Jahwe, und ich ließ mich betören, du hast mich erfaßt und überwältigt"! Aber wenn er nicht mehr im Namen Jahwes reden will, so werden dessen Worte in seinem Innern wie Feuer, das auflodert in seinen Gebeinen. Es zerreißt sein warmfühlendes Herz, daß er seinem Volke nichts als Unglück zu verkünden hat.

Solche Persönlichkeiten erstehen nur aus tiefen religiösen Bewegungen und Erschütterungen. Die Propheten fühlen sich der Gottheit so unmittelbar nahe, daß sie deren Offenbarungen in Gesichten schauen, weshalb sie „Seher"[1] heißen, und sich als direkte Sprecher[2] derselben betrachten. Sie sind Jahwes Beauftragte. Was sie verkünden, verkünden sie als Wort Jahwes. Der prophetisch Ergriffene kennt kein Schwanken und Zweifeln, wenn sein natürliches Empfinden auch anders möchte, sondern er ist seiner Sache so gewiß, daß er für sie durchs Feuer gehen würde. Welche Bedeutung visionäre und ekstatische Zustände für die religiöse Überzeugung haben, hat man auch sonstwo erproben können, bei den großen Propheten Israels aber finden wir nichts von dem mantischen Taumel der professionsmäßigen Wahrsagerei und der Überspanntheit phantastischer Visionäre, sondern es sind Männer, die sich aus tiefinnerster Berührung mit der Gottheit zu ihrem Amte getrieben fühlen. In Israel ist die Zahl solcher Männer besonders groß, weil die Wogen der inneren und äußeren Kämpfe das kostbare Gut des Jahweglaubens mehr als einmal zu verschlingen drohten. Es ist eine Religion, die in ständigem Ringen nach innen und nach außen immer wieder erkämpft werden mußte.

Als der Triumph der heidnischen Weltmächte Assur und Babel das Volk Jahwes hinwegzufegen drohte, da hatten die Propheten wohl ihren schwersten Kampf, aber gerade da beginnt die klassische Zeit des Prophetentums. Da hat der Glaube der Propheten an Jahwe gesiegt. Israel wäre mitsamt seinem Gotte Jahwe ebenso in der Völkermenge Vorderasiens verschwunden wie andere Völker mit ihren Göttern, wenn nicht durch den

[1]) רֹאֶה, חֹזֶה. [2]) נָבִיא.

langen, heißen Kampf der Propheten der Jahweglaube eine vom Volke unabhängige, unüberwindliche Macht geworden wäre. Durch die Begeisterung für Jahwe ist Israel einst ein Volk geworden, durch die vom Prophetentum geweckte Macht des Glaubens an ihn ist es auch im babylonischen Exil nicht zugrunde gegangen und hat schließlich der Menschheit den Monotheismus übermittelt.

14. Ursprung der israelitischen Religion.

Neue religiöse Ideen und große religiöse Umwälzungen knüpfen sich regelmäßig an das Auftreten hervorragender Persönlichkeiten, die, wenn sie auch vielfach von den Zeitumständen geweckt und getragen sind, als Vertreter neuer Anschauungen naturgemäß zunächst in Gegensatz zu ihren Zeitgenossen treten. Wir brauchen nur hinzuweisen auf den Stifter des Christentums selbst, dessen geschichtliche Existenz und persönliche Bedeutung nur eine Geschichtsbetrachtung leugnen kann, die lediglich das als wirklich anerkennt, was sich in ihre Theoreme und Konstruktionen fügt. Der unwiderlegliche Beweis für die Macht der Persönlichkeit Christi ist die gewaltige religiöse Bewegung, die er hervorgerufen hat. Auch die außerchristlichen Religionen führen ihre Entstehung vielfach auf persönliche Stifter zurück; wir nennen nur Muhammed, Buddha, Laotse, wobei jedoch zu bemerken ist, daß keiner das Schema für die Beurteilung des anderen abgeben darf, sondern jeder ist zunächst aus seiner Zeit, nach seinem Volke, nach seiner Individualität und nach seinem Werke für sich zu werten.

Es hat das Verständnis der alttestamentlichen Religion stark beeinträchtigt, daß man sie in der neuesten Zeit zu ausschließlich als Entwicklungsprodukt des Volkslebens erklärt und ohne genügende Berücksichtigung ihrer Eigenart den andern semitischen Religionen an die Seite gestellt hat. Eine historische Erscheinung muß aber zuerst in ihrem spezifischen Wesen klar herausgestellt werden, bevor sie mit anderen neben ihr laufenden Entwicklungsreihen verknüpft werden darf. Haben unsere Darlegungen gezeigt, daß sich die israelitische Religion ganz anders auswirkt und daher gemäß ihrer Eigenart

mit anderen Maßstäben zu messen ist wie die übrigen Religionen des Alten Orients, so müssen wir nun dem letzten Grunde dieser besonderen Gestaltung und Entwicklung nachgehen.

Es wurde am Anfang als wesentliches Merkmal der Jahwereligion hervorgehoben, daß sie sich auf die Heilstaten Gottes in der Vergangenheit beruft und demgemäß wesentlich geschichtlichen Charakter trägt. Als Interpret des göttlichen Wirkens für Israel erscheint in erster Linie Moses. Die israelitische Religion hat ihr besonderes Gepräge dadurch empfangen, daß sie die Stiftung einer großen religiösen Persönlichkeit ist. Das israelitische Prophetentum tritt nicht erst mit einer neuen Lehre hervor, sondern es sieht in dem Verhalten des Volkes einen Abfall von dem mit Jahwe geschlossenen Bunde. Die Propheten haben Jahwe nicht, wie jetzt zumeist behauptet wird, aus einer Naturgottheit zur sittlichen Persönlichkeit erst umgebildet, sondern sie kämpfen für längst zurecht bestehende und darum auch nicht eigentlich bestrittene Forderungen. Ihr Auftreten ist darin begründet, daß sie in der Nichterfüllung der Pflichten gegen Jahwe eine schwere Gefahr für das Volk sehen. Jahwe führt, wie sie sich ausdrücken, mit dem Volke einen Rechtsstreit, in welchem die Verletzung seiner Gerechtsame festgestellt und die Strafe des Volkes begründet wird. Der Rechtsstreit ist natürlich bloß formell.

Der Prophet Jeremias fordert die Judäer auf (2, 10ff.), doch bis zu den fernsten Völkern nach Osten und Westen zu gehen, um nachzuforschen, ob je ein solcher Abfall wie bei Israel vorgekommen sei. „Hat je", fragt er, „ein Volk seinen Gott umgetauscht"? Allerdings ist das bei anderen Völkern nicht vorgekommen. Daß gerade Israel so große Neigung hatte, von seinem Gotte abzufallen, hat seinen letzten Grund darin, daß sein Gottesglaube sich nicht aus dem Volke heraus entwickelte, sondern daß dieser Gott ihm in seinen Gesandten als höhere Macht gegenübertrat, daher dem innersten Empfinden des Volkes mehr oder weniger fremd blieb. Die kanaanäische Naturreligion dagegen entsprach den Bedürfnissen und Wünschen der Menge. Bis zum Exil vermochte Israel nicht, sich zur reinen Jahwereligion zu erheben.

Das grundlegende Ereignis der religiösen und politischen Geschichte Israels ist nach den historischen wie nach den prophetischen Büchern die Herausführung aus Ägypten, durch die Israel das Volk Jahwes wurde. Man sieht, wie tief der Aufenthalt in Ägypten und in der Wüste als Anfang der nationalen Geschichte Israels in das Bewußtsein der früheren und späteren Zeit eingeprägt ist. Vgl. Am. 2, 10; 3, 1; 4, 10; 5, 25; 9, 7; Hos. 2, 17; 8, 13; 9, 3; 11, 1—5; 12, 10. 14; 13, 4; Jes. 10, 24. 26; Jer. 2, 1 ff.; 7, 25 usw. Selbst in den Psalmen klingt wiederholt die Erinnerung an die Großtat Jahwes an Israel wieder z. B. Ps. 44. Die Erwählung Israels durch Jahwe hat das Volk erst geschaffen.

Der Mann aber, durch den die Befreiung Israels aus Ägypten ins Werk gesetzt und die Jahwereligion begründet wurde, ist Moses. Er ist nicht bloß nach dem Pentateuch der Führer des Volkes, sondern auch die ältesten Propheten kennen ihn als solchen Hos. 12, 14; Mich. 6, 4. Wenn uns sein Name aber durch das A. T. nicht überliefert wäre, so müßten wir eine Persönlichkeit von seiner überragenden Bedeutung für die Gründung der israelitischen Nation und Religion fordern[1]. Ohne einen Mann wie Moses als Ausgangspunkt ist die Geschichte der israelitischen Religion geradezu unverständlich. Es beruht auf einer Verkennung des eigentümlichen Wesens der israelitischen Religion, wenn in den letzten Jahren vereinzelte Stimmen Moses für „eine Sagengestalt", für „keine

[1]) S. die ähnlichen Gedanken bei Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2] I (1912) 546ff. 548: „Der Name Mose täte nichts zur Sache. Hätte die Sage den Träger desselben frei erschaffen, so müßte ein anderer seine Stelle ausgefüllt haben". Vgl. auch P. Volz, Mose 96ff.; F. Giesebrecht, Geschichtlichkeit des Sinaibundes, Königsberg i. Pr. 1900, fragt S. 46: „Sollte — wenn ein andrer nach Moses in den Gott Israels die Kraft zur Überwindung der anderen Götter gelegt hatte, dieser hochwichtige Name gänzlich aus der Geschichte verschwunden sein"? In der Anm. 2 daselbst fügt er bei: „Im Grunde stimmen hier auch alle Neueren mit leichten Modifikationen zusammen" (Hinweis auf Wellhausen, Smend, Marti, Budde, Stade S. 26f. Anm.). „Von einer Persönlichkeit nach Moses, die gleich machtvoll und eingreifend wie er auf die Gestaltung der Religion Israels gewirkt habe, wissen sie Alle nicht zu berichten".

geschichtliche Persönlichkeit" erklärt, „sein Werk, sein Leben, seinen Namen selbst als durchaus ungeschichtlich"[1] bezeichnet haben. Die konsequente Anwendung des entwicklungsgeschichtlichen Schemas auch auf die israelitische Religion, nach welchem sich diese aus Fetischismus, Totemismus, Animismus und anderen niederen Formen der Naturreligion allmählich zum sittlichen Monotheismus entfaltet haben muß, läßt für eine Persönlichkeit von der Bedeutung des Moses keinen Platz. Anstatt nun die Bedeutung dieser Persönlichkeit innerhalb der geschichtlichen Entwicklung herauszustellen, leugnet man lieber die Geschichtlichkeit des Moses und schafft so freien Raum für das Schema. Aber so wenig der Buddhismus ohne Buddha, der Islam ohne Muhammed, das Christentum ohne Christus verstanden werden kann, so wenig die israelitische Religion ohne Moses.

Wenn man sich auf seine Jugendgeschichte beruft, zu der sich bei verschiedenen Helden — Sargon von Agade, Cyrus — sagenhafte Parallelen finden, so ist zu erwidern, daß aus diesem Parallelismus nicht die Ungeschichtlichkeit des Moses, sondern eher seine Geschichtlichkeit folgt; denn Sargon von Agade ist ebenso sicher historische Persönlichkeit wie Cyrus. Die Auflösung der alttestamentlichen Berichte über das Leben des Moses in sagenhafte Züge, die auch bei verschiedenen babylonischen und ägyptischen Volksbefreiern und Heilbringern wiederkehren, wie sie H. Schneider versucht[2], konstruiert die Geschichte nach philosophischen Schematen, vergißt aber gerade, das Wesentliche und Besondere an dieser Gestalt zu erklären. Die allgemeinen Züge haben überall ihre Parallelen.

Schneider findet in Moses einen Messias, dem regelmäßig „eine Zeit sündiger Könige vorangeht, also eine Zeit des Elends für das Volk; in dieser Zeit wird der Retter geboren als Sohn der Gottheit. Niedrig und unter Gefahren (Aussetzung, Verfolgung durch die Tyrannen) wächst er auf; wenn die Zeit erfüllt ist, macht er dem sündigen Herrscherhaus ein Ende und setzt sich die Krone auf, als dem Eröffner einer neuen Ära der Frömmigkeit und des Segens. Auch Plagen scheinen

[1]) H. Schneider, Zwei Aufsätze 38. [2]) A. a. O. 38 f.

zum allgemeinen messianischen Schema gehört zu haben". Die Modifikationen der Legende bei ihrer Übertragung auf Moses sucht Schneider aus den Zeitumständen zu erklären. Allein man sieht ohne weiteres, daß dieses ganze messianische Schema auf Moses Zug für Zug nicht paßt. Auch angenommen, daß die Erzählungen über das Leben Moses' nach gewissen schematischen Zügen der Sage stilisiert sind, so ist das nur ein Beweis, daß man auf diese Art die mangelhafte Kenntnis der Lebensschicksale des Helden zu vervollständigen suchte, aber es ist kein Beweis dafür, daß der Held überhaupt nicht existiert hat. Michel Angelo hatte Moses nie gesehen und keine Totenmaske von ihm genommen, konnte also auch keinen porträtgetreuen Moses liefern, und doch hat er ein wahrheitsgetreues Bild von Moses geschaffen, insofern sich in Gestalt, Haltung und Gesichtsausdruck des Mannes überragende Persönlichkeit wiederspiegelt. Die von Moses geschaffene Religions- und Staatsgründung ist die genialste und originellste Konzeption der antiken Religionsgeschichte; in dieser hat sich das Wesensbild dieses Mannes ausgeprägt[1]. Ihre scharfumrissene Eigenart

[1]) Nicht verständlich ist mir die Meinung E. Meyers, die Frage nach der geschichtlichen Persönlichkeit des Moses „liege gänzlich jenseits der Grenzen geschichtlicher Erkenntnis und habe daher für die Geschichtsforschung keine Bedeutung". „Der Moses, den wir kennen, ist der Ahnherr der Priester von Qadeš, also eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, nicht eine geschichtliche Persönlichkeit. Es hat denn auch (abgesehen von denen, die die Tradition in Bausch und Bogen als geschichtliche Wahrheit hinnehmen) noch niemand von denen, die ihn als geschichtliche Gestalt behandeln, ihn mit irgend welchem Inhalt zu erfüllen, ihn als eine konkrete Individualität darzustellen oder etwas anzugeben gewußt, was er geschaffen hätte und was sein geschichtliches Werk wäre. Denn daß er den Satz aufgestellt habe, Jahwe ist der Gott Israels [dabei soll er den Namen Jahwe nicht einmal erfunden, sondern von irgend woher übernommen haben], ist eine inhaltsleere Phrase." IN 451 A. 1.

Die letzten Sätze leiden doch an handgreiflicher Übertreibung. Daß niemand „ihn mit irgend welchem Inhalt zu erfüllen" oder „etwas anzugeben gewußt habe, was er geschaffen hätte", das trifft doch einfach nicht zu. Wenn Moses die Religion Israels geschaffen hat, so ist das doch schon etwas. Woher weiß denn Meyer, daß Moses „der Ahn-

hat ihr die Sonderstellung unter den Religionen des Alten Orients und des Altertums überhaupt verschafft. Mag noch soviel von der israelitischen Religion aus dem Nomadenleben zu erklären sein, der schöpferische Prophet ist doch nicht aus der alttestamentlichen Religionsentwicklung zu streichen. Und wer hat denn die verschiedenen Wüstenstämme vereinigt, wenn wir den führenden Geist, in dem zuerst Jahwe als Gott der Väter Gestalt gewonnen hatte, hinwegnehmen? Wer hat denn die ganz eigenartige israelitische Gottesidee, für die die Propheten eifern, in die Welt gesetzt? Wo ist denn gegenüber dem kleinen, der eigenen Kultur entbehrenden Israel das entsprechende Pendant bei den Kulturvölkern Ägyptens und Babyloniens? Die Tatsachen entscheiden, nicht die Stilisierung der Berichte. Die Lücken und Mängel der Berichterstattung berechtigen noch nicht, die Person und ihr Werk zu negieren. Wer den Mosaismus ohne Moses erklären will, muß zuerst den Beweis erbringen, daß die israelitische Religion nur Produkt der allgemeinen zeitgeschichtlichen Entwicklung ohne die charakteristischen Merkmale ist, die sie in bewußten, ständigen Gegensatz zu den übrigen Religionen Vorderasiens stellen.

Wie schon bemerkt, ist auch der große Religionsstifter nicht unabhängig von der Kultur seiner Zeit, sondern er ist in gewissem Sinne von dieser hervorgebracht. Die uns durch die Denkmäler erschlossene Kenntnis der Kulturzustände Vorderasiens bis ins vierte Jahrtausend hinauf, insbesondere aber das helle Licht, das die Amarnabriefe über die politischen und kulturellen Verhältnisse des Orients um die Mitte des zweiten Jahrtausends verbreiten, zeigen uns die Voraussetzungen, unter denen die Religionsstiftung des Moses ins Leben treten konnte.

---

herr der Priester von Qadeš" ist? Bleibt denn nicht auch für den, der die Erzählungen über Moses für sagenhaft hält, hinter den Ausschmückungen der Sage die Persönlichkeit, die das große Werk geschaffen hat, bestehen? Wenn man die Details im Leben des Moses schildern und ein vollständiges Lebensbild gewinnen wollte, so müßte man freilich, um mit Meyer zu reden, einen Roman erfinden. Darin hat Meyer ebenfalls recht, daß dies nicht Aufgabe der Geschichte ist.

Einerseits von Monotheismus im Sinne der israelitischen Religion nirgends eine Spur. Anderseits aber eine auf Jahrtausende der Entwicklung zurückblickende Natur- und Gestirnreligion die wesentlich in ganz Vorderasien gleich ist. Es ist deshalb ein großer Fehler, in der Zeit der Entstehung des israelitischen Volkes mit den religiösen Vorstellungen primitiver Völker zu rechnen. Trotzdem haben sich viele noch nicht von der Vorstellung frei gemacht, daß die Zeit Abrahams und Moses' die Urzeit sei, weil vor der Entdeckung des babylonischen Altertums die vor ihr liegenden Jahrhunderte in tiefstes Dunkel gehüllt waren. Freilich sind in die israelitische Religion auch manche uralte Riten übergegangen, aber sie haben ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Das Wesen der israelitischen Religion darf daraus nicht erschlossen werden.

Niemand wird behaupten wollen, daß die Einführung des Gottesnamens *elohīm* nachmosaisch sei. Es wurde dargelegt, wie vielfach der Plural *ilāni* auf einzelne bezogen außerhalb des A. T. vorkommt, insbesondere, daß er sich sehr oft in den Amarnabriefen findet und da besonders auf Pharao angewendet wird. Dieser wird damit als der Pantheus, als die Zusammenfassung der Götter und damit natürlich als der höchste Gott charakterisiert. Wenn nun der Gott Israels *elohīm* genannt wurde, so sollte ihn der Name offenbar als die Gesamtheit der Götter Israels darstellen. Jahwe ist für Israel die Götter, d. h. für den Israeliten darf nur er als Gott gelten. Der Name *elohīm* geht ganz deutlich von der polytheistischen Denkweise aus, konzentriert aber „die Götter" auf den bestimmten Gott.

Wer hat den Namen Jahwe oder Jahu in die israelitische Religion eingeführt? Ist ein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß dies erst durch die Propheten des achten Jahrhunderts geschehen sei? Bei Abfassung der ältesten Quellschriften des A. T. war Jahwe schon längst israelitischer Gottesname. Wir haben gesehen, daß der Name nicht „der Wehende" oder „der Fällende" oder „der Schleuderer" o. ä. bedeutet, sondern daß Jahwe eine Deutung des Namens Jahu oder Jaho für Israel darstellt: „er ist da" oder „er ist gegenwärtig", nämlich für sein Volk. Spuren dafür, daß sich Jahwe einmal auf ein Naturobjekt bezog, sind nicht vorhanden. Im Gegenteil gerade

darin liegt die Tendenz dieses Namens, die Gottesidee von den Naturerscheinungen loszulösen. Marduk ist selbst auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung, wenn er auf der bekannten neubabylonischen Tafel als Allgott auftritt, noch Naturgottheit, die sich aus den verschiedenen in der Natur wirkenden Mächten zusammensetzt. Freilich hat sich gleichzeitig eine gewisse Loslösung von der konkreten Naturerscheinung mit stärkerer Hervorhebung der persönlichen Eigenschaften vollzogen.

Aber wo ist die Naturerscheinung, die Jahwe verkörpert? Wie nahe wäre es gelegen, nach babylonischem und ägyptischem Muster die Sonne als seine Erscheinungsform auszugeben! Wenn man behauptet, Jahwe sei ursprünglich eine Naturgottheit gewesen, so geht man eben von der Voraussetzung aus, daß seine spätere Entwicklung diese ältere Form bedinge, aber bewiesen hat man sie nie. Wenn der Gott des Moses an eine Naturerscheinung gebunden gewesen wäre, so wäre er den Göttern der vorderasiatischen Religionen äquivalent gewesen und geblieben. Mögen bei dem Jahwe der älteren Zeit auch Heiligkeit und Gerechtigkeit noch zurücktreten hinter den Kundgebungen der Willensmacht, so erscheint er doch auch in den zweifellos ältesten Stücken des A. T. als persönliches, in keiner Naturerscheinung verkörpertes Numen, das der Schutzgeist seiner Auserwählten ist.

Der Name Jahwe mit der Ex. 3, 14 gegebenen Deutung setzt etwas mehr als bloße Naturanschauung, wie sie sich in den Namen Himmel, Mond, Sonne u. dergl. kundgibt, voraus, er beruht vielmehr auf einer genialen theologischen Reflexion, die ihn mit der Befreiung Israels aus der Knechtschaft verbindet. Wenn man die Größe der Leistung auf sich wirken läßt, so drängt sich der Gedanke auf, daß schon vor Moses eine Gestaltung der Gottesidee in seinem Sinne angebahnt wurde.

Die alttestamentliche Darstellung der Persönlichkeit des Moses gibt gute psychologische und historische Grundlagen für seine Befreiungstat an. Moses ist ein heißblütiger Mann, der die Schmach seines Volkes mit tiefem Unwillen empfindet. Es ist aber nicht bloß Zeichen seines eigenen Temperaments, sondern deutet auch auf die im Volke vorhandene Gährung hin, wenn

er die Mißhandlung eines Hebräers durch die Tötung des Ägypters rächt. Wegen der übereilten Tat muß er aus Ägypten fliehen, steht also nun auch persönlich im schärfsten Gegensatz zu den Unterdrückern seines Volkes. Er flieht in die Wüste; in der Einsamkeit bei dem Nachsinnen über die Unterdrückung seines Volkes entfacht sich der in seinem Herzen glimmende Funke zur lodernden Flamme, als höchstes Ziel schwebt ihm die Befreiung des Volkes vor. Durch seine Erziehung am Hofe war er nicht bloß mit der ägyptischen Priestergelehrsamkeit, sondern auch mit den politischen Strömungen seiner Zeit vertraut, insbesondere wird der Abfall Kanaans von Ägypten nicht ohne großen Einfluß auf ihn geblieben sein. Es ist sehr wohl möglich, daß der Auszug Israels mit jener Erhebung in Verbindung steht. In welcher Weise, darüber läßt sich freilich nichts Bestimmtes sagen. Die Wüste wird auf sein religiöses Empfinden stark eingewirkt haben; jedenfalls gewannen seine religiösen und politischen Ideale hier klarere Gestalt. Der Gegensatz zwischen dem bunten, in den verschiedenartigsten Tiergestalten repräsentierten Pantheon, welches das fruchtbare Nilland bevölkerte, und der toten Wüste, wo ihm diese Götter vollständig entschwanden, muß ihm lebhaft zum Bewußtsein gekommen sein. Die Wüste ist nicht der Ort, wo sich ein reich gegliedertes kulturelles Pantheon entfaltet; immerhin bei aller Armut der Lebensformen konnte sich sein Auge um so mehr auf Sonne, Mond und Sterne richten. Zweifellos hat die Wüste mitgewirkt, um in Moses die Idee eines von den Naturerscheinungen losgelösten und durch kein Bild darzustellenden Gottes wachzurufen.

Zu einem selbständigen Volke gehört nach antiker Anschauung notwendig eine besondere Gottheit. Ein gemeinsamer Gott war die erste Bedingung für die Einigung und Befreiung der Stämme. Moses war sicher eine vom lebhaftesten Gottesbewußtsein getragene Persönlichkeit. Welcher Gott sollte der Helfer seines Volkes werden? Sollte es die lebenspendende Sonne oder der die Zeiten beherrschende Mond, etwa unter neuem Namen, sein? Nein, Moses brauchte einen Volksgott, welcher gerade der jetzt gegebenen Situation entsprach. Er mußte an die Vergangenheit anknüpfen. Der

Gott, der den Stämmen eigentlich gemeinsam war, insofern er der Väter Hort gewesen, der ist der selbstverständliche Einigungspunkt der zersplitterten Stämme. Moses geht also auf die gemeinsame nationale Grundlage zurück und gibt so der israelitischen Religion ihren geschichtlich-nationalen Charakter. Der Gott der Väter war allen, die sich seiner Koalition anschließen sollten, nicht fremd, wenn sie ihn auch nicht kannten, und bildete so eine annehmbare gemeinsame Basis. Allerdings dieser Gott hat sich Jahrhunderte hindurch nicht um sein Volk gekümmert, sodaß es unterjocht und zersplittert ist. Allein jetzt ist er da, um sich desselben anzunehmen, um es zu befreien. Ja, das ist der Name, das Wesen des Gottes: Jahwe d. h. er ist da, er ist gegenwärtig[1]. Dieser Name wird die Devise zur Einigung und Befreiung. Der Name Jahwe zündete. Mit froher Begeisterung sammelten sich die Stämme unter dem Zeichen Jahwes und sagten sich von der ägyptischen Knechtschaft los.

Aber auch die ganz besondere Art des israelitischen Monotheismus tritt hier zutage. Der Gott war die gemeinsame Grundlage der Stämme — mehrere Götter hätten ja mehrere Völker bedingt und ein Auseinanderfallen der Stämme zur Folge gehabt. Jahwe ist *elohīm*, „die Götter", das Pantheon für die verschiedenen Stämme. Darum auch die strenge Exklusivität Jahwes: Er allein und kein anderer neben ihm. Und nach der Befreiung hieß es: Jahwe allein hat so Großes an Israel getan, er allein hat sich als dessen Gott erwiesen, darum darf keiner neben ihm verehrt werden. Also keine monotheistischen Spekulationen, sondern ein unmittelbar aus den Umständen sich ergebender Monotheismus. Diese spezifische Form des Monotheismus konnte natürlich nur Israel eigen sein, mögen sich anderswo auch andere Formen des Monotheismus finden. Bei Israel heißt es nicht: es gibt bloß einen Gott, sondern Jahwe allein ist unser Gott. Der Gedanke des unmittelbaren Zusammengehörens Israels mit

[1]) Wie sich dieser Name in dem in unzähligen Eigennamen als Substitut des Gottesnamens fungierenden *ja, jau* darbot, wurde oben 230ff., vgl. bes. 248f., dargelegt.

Jahwe und des unmittelbaren Wirkens Jahwes in seinem Volke ist von größter Bedeutung für die israelitische Religionsauffassung.

Gewiß ist damit der Gottesgedanke, wie er in Moses wirksam wurde, noch nicht nach seinem ganzen Umfange und bis in seine tiefsten Wurzeln klargelegt. Was wissen wir von den Verhältnissen der Stämme vor ihrer Befreiung, was wissen wir davon, wie sich die Erhebung wirklich vollzogen hat? Allein die gewaltige Erschütterung, in der Israel als Volk geboren wurde[1], ist maßgebend geblieben für seine Gottesidee. Die ältesten Dokumente der israelitischen Literatur, seine Lieder, sind Kriegslieder, die Jahwes Großtaten feiern. Wir sehen daraus, mit welcher Macht der Jahwegedanke das Volk ergriffen, welche Kampfesbegeisterung er erzeugt hatte.

„Singen will ich Jahwe, denn hoch erhaben ist er,
Rosse und Reiter stürzte er ins Meer"

und die folgenden Jahwe als siegreichen Helden feiernden Strophen des „Liedes Moses" Ex. 15 sind der getreue Ausdruck der Begeisterung für Jahwe. Die Stellen aus dem Deboraliede, die das Einheitsgefühl des Volkes mit seinem Gotte bezeugen, wurden bereits angeführt. Jahwe ist es, dessen Kämpfe das Volk führt.

Diese Macht des Jahweglaubens wird nur verständlich durch das Auftreten einer gewaltigen Persönlichkeit, von der die Begeisterung für Jahwe ihren Ausgang nahm, und durch die schweren Schicksale, in denen sich Jahwe als der mächtige Helfer des Volkes erwies. Wenn die Begeisterung für Jahwe gerade in den Kämpfen des Volkes sich entzündete, so folgt daraus nicht, daß er wesentlich Kriegsgott ist, sondern er ist vor allem der Helfer und Erlöser seines Volkes. Wir verstehen aber auch, daß die für Jahwe begeisterten Männer mit Wehmut auf die Zeit der Kämpfe des Volkes zurückblicken, da es die Zeit war, wo das Volk ungeteilten Herzens dem

[1]) „Seinen (des Weibes Jahwes = Israels) Geburtstag" nennt Hos. 2, 5 die Zeit der Erlösung Israels aus Ägypten. Vgl. Ez. 16, 4ff., wo das Bild von der nationalen Geburt Israels weiter ausgeführt ist. Der Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung ist die Jugendzeit des Volkes Hos. 2, 17; Jer. 2, 1.

Nationalgott anhing. Es ist in den Augen der Propheten die Zeit der Jugend und der bräutlichen Liebe Israels zu Jahwe. Später, als man im Lande ansässig war, dachte man mehr an die Spender der Früchte des Feldes, die Ba'ale, sodaß der nationale Gedanke zugleich mit dem Erlöschen der Begeisterung für Jahwe geschwächt wurde. Das Einheitsbewußtsein verlor in der Pflege der kanaanäischen Kulte seine Kraft, das Volk zersplitterte sich wiederum und konnte den Angriffen seiner Feinde keinen festen Widerstand entgegensetzen. Die strengen Vertreter des Jahwismus argumentieren daher: Wenn das Volk Unglück hat, dann hat es gegen seinen Gott, der sich so mächtig und hilfreich erwies, gesündigt.

Der israelitische Monotheismus hat demgemäß ganz spezifische Motive und ist eine durchaus für sich zu verstehende Erscheinung. Mit monotheistischen Spekulationen in Babel oder Ägypten hat er nichts zu tun.

Die Annahme einer Beeinflussung des Moses durch den Monotheismus Amenophis' IV.[1] liegt ja nahe, trotzdem sieht man bei genauer Betrachtung der Tatsachen, daß eine Einwirkung des vermeintlichen ägyptischen Vorbildes auf den Stifter der israelitischen Religion gänzlich ausgeschlossen ist. Der israelitische Monotheismus ist ganz anderer Art wie der ägyptische. Man darf die treibenden Motive, die hier wie dort zum Monotheismus führten, nicht vergessen. Daß der Monotheismus an sich mehr Wahrheitswert in sich berge, ist eine vom Standpunkte des absoluten Monotheismus ausgehende Erwägung, die für jene Zeit noch gar nicht in Betracht kommt[2]. Bei Israel heißt es: Jahwe allein und kein anderer Gott, weil er sich allein als euer Helfer erwiesen hat.

[1]) Vgl. oben 101.

[2]) P. Haupt erklärt, es sei „gewiß", daß der jüdische Monotheismus von Ägypten abgeleitet sei (Proc. Am. Phil. Soc. XLVIII, 356f., 368), ohne sich jedoch in eine Erörterung der beiden Formen des Monotheismus einzulassen. Auch R. Kittel nimmt in seiner eben erschienenen Geschichte des Volkes Israel[2] eine dauernde Nachwirkung der monotheistischen Spekulationen Amenophis' IV. an vgl. I, 235f.; 623ff. S. 235: „Und seit den Zeiten der monotheistischen Reform in Ägypten haben sicher, auch wenn wir nur leise Andeutungen hiervon besitzen, nicht allein die Sklavenseelen übereifriger Vasallen, sondern auch freie Männer im Lande

Amenophis dagegen drängt die einzelnen Götter zurück, um einen farblosen, für Ägypten und seine Vasallen annehmbaren Sonnengott an die Stelle des alten Götterglaubens zu setzen. Sein Sonnenkult will international sein, daher abstrahiert er von den spezifisch ägyptischen Eigentümlichkeiten, aber er bleibt Naturkult, der Gott des Moses dagegen knüpft an die Väter an, um Israel als Nation zu vereinigen; er muß daher möglichst individuell sein und sich von den Göttern anderer Völker scharf unterscheiden. Darum darf Moses von vornherein auch nicht den allgemein verbreiteten Sonnen- oder Mondkult wählen. Gemeinsam ist dem nationalen Monotheismus des Moses und dem internationalen des Pharao, daß sie disparate Volkselemente mit einander verbinden sollen, die Wege zum Ziele sind aber ganz verschieden. Es handelt sich nicht um eine in Vorderasien zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten hervortretende, in einem inneren Zusammenhang stehende monotheistische Bewegung, sondern um ganz unabhängig von einander auftretende, aus den jeweiligen politischen Verhältnissen heraus zu verstehende Unternehmungen, deren erster Zweck nicht der Glaube an einen Gott, sondern die Verbindung von Völkern und Stämmen auf der Grundlage eines einheitlichen Gottesglaubens ist.

Von den Qenitern stammt, wie bereits oben bemerkt[1], der Name Jahwe nicht. Wir dürfen jetzt noch hinzufügen,

sich die Frage vorgelegt, ob nicht am Ende das, was der königliche Schwärmer auf dem Pharaonenthrone im Sinn hatte, die Spur des Richtigen weise und den Keim bleibender Wahrheit in sich berge". Aber warum hätten sich denn jene Männer eine solche Frage vorlegen sollen, da ihnen doch die politischen Tendenzen, die Pharao mit der Monotheisierung seines Pantheons verfolgte, fern lagen? Die monotheistischen Bestrebungen des Pharao galten nicht dem Monotheismus an sich um dessen höheren Wahrheitswertes willen, sondern es war eine Akkommodierung der ägyptischen Reichsreligion an die veränderte politische Lage. Die Kanaanäer fühlten sich mit ihrem Pantheon ganz wohl und hatten kein Bedürfnis nach der Verehrung nur eines Gottes. Wenn die Stadtfürsten den Pharao als „die Götter" bezeichnen, so liegt darin der Gedanke, daß er der Pantheus sei, aber wir ersehen daraus nur, daß es ihnen geläufig war, sich eine Person als Inbegriff des Pantheons zu denken, praktisch blieb der Ausdruck eine bloße Höflichkeitsform.

[1]) S. 231 f.

daß es gar keinen Sinn hätte, die Jahwereligion von den Qenitern oder einem anderen Volke abzuleiten. Denn es wäre nicht bloß zu beweisen, daß jene Jahweverehrer gewesen seien, sondern wir bedürften auch einer Persönlichkeit von der Bedeutung des Moses, die dem Namen Jahwe diesen Inhalt und die mächtig fortreißende Kraft gegeben hätte, um die Stämme unter diesem Zeichen zu sammeln und siegreich zu führen. In der spezifisch israelitischen Bedeutung kann der Name gar nicht entlehnt sein.

Wenn Ex. 6, 3 (P) ausdrücklich bemerkt wird, daß Moses an die Überlieferungen seines Volkes angeknüpft habe, so ist dagegen kaum etwas einzuwenden. Das haben auch die anderen großen Religionsstifter getan. In dem hier erwähnten Namen אל שדי, den wir als „der Berg" = „der Höchste" erklärt haben (oben 268ff.), erhält die israelitische Gottesvorstellung zweifellos eine gute Grundlage, für die auch die keilinschriftliche Überlieferung spricht. Der Name עליון = „der Höchste", der ebenfalls in die alte Zeit verlegt wird (oben 258ff.), hat die gleiche Bedeutung. Die Bezeichnung eines Gottes als אלהים setzt, wie oben ausgeführt (181 ff.), gleichfalls die Vorstellung einer über dem Pantheon stehenden göttlichen Persönlichkeit voraus. Diese Benennung war besonders für eine Gottheit geeignet, die sich nicht wie die einzelnen Götter in einer Naturerscheinung verkörperte, sondern von der Natur losgelöst war. Gerade in diesen Gottesnamen liegen deutliche Fingerzeige für Elemente, die aus der vormosaischen Zeit in die israelitische Religion übergingen, vor. Es wäre ja zu merkwürdig, wenn von den Jahrtausenden semitischer Kultur vor Moses in der israelitischen Gottesvorstellung nichts zu bemerken wäre. Im Gegenteil, so sehr wir deren Eigenart herauszustellen uns bemühten, erst auf der Grundlage der Kultur jener Zeit wird sie verständlich. Es ist naturgemäß, daß Moses auch viele religiöse Bräuche, die ihm zugeschrieben werden, nicht erst geschaffen hat, sondern sie wurden der Praxis des Volkes, die wohl vielfach in alte Zeiten zurückging, entnommen und der israelitischen Religion akkommodiert.

Moses erinnert in mancher Hinsicht an Muhammed, der in der Einsamkeit göttliche Offenbarungen empfangen zu

haben glaubte und seine Lehre mit Feuer und Schwert ausbreitete. Allein ein Vergleich beider ist deshalb nicht angängig, weil sie aus ganz verschiedenen Verhältnissen heraus handelten. Moses gebührt aber ohne Zweifel bezüglich des Monotheismus der Vorzug größerer Originalität. Muhammed hatte es keineswegs mit einem absoluten Polytheismus zu tun, sondern trat als Reformator auf, der den durch allerlei Beiwerk verdunkelten Monotheismus wiederherstellte[1]. Sein Monotheismus hatte allerdings auch einen ganz anderen Charakter als der, den Moses begründete.

Die Zweifel an der Geschichtlichkeit des Moses konnten erst auftauchen, als die Pentateuchkritik zu der Auffassung gelangt war, daß die dem Moses zugeschriebenen Schriften nicht ihm und seiner Zeit, sondern einer viel späteren Epoche angehörten. Allein die rein literargeschichtliche Betrachtungsweise des A. T. hat vielfach ein ganz falsches Bild der israelitischen Religionsentwicklung erzeugt, weil man aus der späten Abfassung eines uns vorliegenden Buches ohne weiteres auf die Ungeschichtlichkeit der darin erzählten, viel weiter zurückliegenden Ereignisse schloß. Aber wenn Moses selbst auch nichts geschrieben hätte, was aber durchaus unwahrscheinlich ist, so zeigt doch die an seinen Namen anknüpfende umfangreiche Literatur, welch große Bedeutung man ihm für die Gründung des israelitischen Religions- und Staatswesens beimaß. Außerdem darf es als anerkannt gelten, daß die jahwistischen und elohistischen Quellschriften des Pentateuchs, auch wenn sie erst im 9. und 8. Jahrhundert verfaßt sind, doch alte Traditionen verarbeitet haben. Die beiden ältesten Quellschriften sind, darüber herrscht Übereinstimmung, von prophetischem Geiste durchtränkt. Die Grundlegung der in ihnen vertretenen Gottesidee gehört naturgemäß einer viel früheren Zeit an, und nichts hindert, in Moses den Begründer des Jahwismus zu sehen. Die Wüstenzeit schwebt den Propheten als Ideal vor, weil damals die Begeisterung für Jahwe am lebendigsten war. Wir dürfen als sicher annehmen, daß schon Moses im Dekalog die Grundgedanken seiner Religionsstiftung in nuce zusammengefaßt hat.

[1]) Vgl. EI, I 316 f., Artikel Allah.

Die Meinung, daß die hier aufgestellten Vorschriften für die Zeit des Moses viel zu hoch seien, geht von einer ganz falschen Schätzung derselben aus. Daß die sozialen Gesetze der zweiten Tafel überall galten, wurde bereits oben (345 f.) bemerkt. Es sind die elementarsten Forderungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aber auch die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs dürfen wir ruhig für Moses in Anspruch nehmen. Der Grundgedanke der mosaischen Religionsstiftung, daß Jahwe der alleinige Gott Israels sei und keinen Gott neben sich dulde, ergab sich aus der Notwendigkeit des festen Zusammenschlusses der Stämme und ist für Moses bloß dann unannehmbar, wenn man ihm einen absoluten Monotheismus imputiert. Daß dieser Gott nicht durch Bilder und Symbole verehrt werden dürfe, wurde als wesentliche Besonderheit der mosaischen Gottesidee nachgewiesen (vgl. oben 285 ff.). Der Gott des Moses manifestierte sich in keiner Naturerscheinung, darum durfte er nicht bildlich dargestellt werden. Überdies ist zu beachten, daß die Möglichkeit, Bilder von dem israelitischen Nationalgott zu machen, sofort die Gefahr der Zersplitterung in sich geschlossen hätte. Ein Teil der Stämme hätte sich ein besonderes Bild der Gottheit verschaffen und von den anderen lostrennen können, wie es ja im Nordreich wirklich geschah. Daß der Name Gottes etwas Heiliges ist, das man nicht freventlich aussprechen darf, war auch die Anschauung des Alten Orients. Ein Grund für die Unmöglichkeit dieses Gebotes ist nicht zu ersehen. Desgleichen verhält es sich mit dem Sabbat. Sieben ist als heilige Symbolzahl im Orient längst vor Moses verbreitet gewesen. Auch die Einteilung der Zeit nach Tagsiebenten ist den alten Babyloniern nicht fremd. Die Siebenerperiode beruht ohne Zweifel auf der Beobachtung der Mondphasen und war schon bei den israelitischen Nomaden Zeiteinteilungsprinzip[1]. Es ist gar kein Grund ersichtlich, warum Moses den Sabbat nicht in seine Religionsstiftung hätte aufnehmen können.

Wenn Ḥammurapi sein aus 282 Paragraphen bestehendes Gesetz nebst einem langen Pro- und Epilog auf einem Stein-

[1]) Vgl. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bes. 44 ff.; 57 ff.; 114 ff.

block einmeißeln ließ, so dürfte doch auch die Annahme, daß Moses die normgebenden Gesetze seines neubegründeten Staates schriftlich fixierte, keine zu großen Bedenken erwecken. Die steinernen Tafeln entsprechen ganz jener Zeit und sind gewiß nicht Erfindung. Ohne Gesetze konnte das israelitische Staatswesen nicht sein. Die weiteren dem Moses zugeschriebenen Gesetze werden aus dem Bedürfnisse der Zeit entstanden und nach Bedürfnis schriftlich fixiert worden sein. Eine gewisse Grundrichtung war aber durch Moses gegeben. Auch das Deuteronomium atmet wesentlich mosaischen Geist, auch wenn seine Abfassung erst in die Zeit des Königs Josia fällt[1]. Es enthält nicht wesentliche Neuerungen, sondern ergreift Maßregeln zur Einschärfung und Durchführung der mosaischen Ideen. Die Abschaffung des Höhendienstes und die Konzentration des Heiligtums, die es nachdrücklichst verlangt, ergeben sich als praktische Notwendigkeit aus der Verehrung des einen Gottes Israels, der durch die Mehrzahl von Heiligtümern in verschiedene Lokalgottheiten aufgelöst wurde. Es ist der Stiftungsreligion eigen, daß sie ein gewisses einheitliches Gepräge bewahrt und auf die Entwicklung bestimmter, keimartig ihr vorhandener Formen hinarbeitet, die dann als unmittelbares Werk des Stifters betrachtet oder wenigstens auf seine Intentionen zurückgeführt werden. Gerade die Erkenntnis dieser Eigentümlichkeit macht manche Erscheinung der israelitischen Religion, besonders auch den Abfall des Volkes, den es in den heidnischen Religionen einfach nicht gibt, verständlich. Diese Auffassung ist bloß bei einer Religion mit wesentlich historischem Charakter möglich.

Man darf selbstverständlich die Bedeutung des Moses als Religionsstifter nicht von einzelnen im Pentateuch von ihm erzählten Ereignissen abhängig machen. Wie die zehn Plagen oder der Durchgang durch das Schilfmeer oder die Erscheinung Jahwes im brennenden Dornbusch oder am Sinai im

[1]) Budde, Die altisraelitische Religion[3]: „Sein (des Deuteronomiums) Anspruch, das Gesetzbuch Moses zu sein, ist vollkommen ernst gemeint und sachlich vollberechtigt. Denn in der Tat nimmt es alles in sich auf, was bis dahin mit dem Anspruch mosaischer Autorität auftrat".

einzelnen zu erklären und historisch zu werten sind, ist eine Sache für sich. Bemerken möchte ich nur, daß neuestens P. Haupt auch für die Erscheinung Jahwes im brennenden Dornbusch ein wirkliches Ereignis annimmt[1]. Es erscheint ihm „sehr wohl denkbar, daß um 1200 v. Chr. ein (aus Ägypten gekommener) edomitischer Hirte, der die Schafe eines Midianpriesters auf einem Berge in der Nähe von Elath an der Nordostküste des Roten Meeres weidete, plötzlich einen Flammenschein bemerkte, ohne daß etwas verbrannte. Ebenso ist es nicht verwunderlich, daß er diesen großartigen Anblick (Ex. 3, 3) für eine besondere Gottesoffenbarung ansah; hielt man doch noch in späterer Zeit den Donner für die Stimme Gottes, die Blitze für seine feurigen Diener, die Gewitterwolken für Seinen Wagen".

Den Sinai hat man mehrfach mit dem Mondgotte Sin zusammengebracht und Jahwe zu letzterem in Beziehung gesetzt. Allein selbst wenn der Name des Sinai als der Berg des Sin zu erklären wäre, so könnte man daraus etwa auf die Mondverehrung einst dort zeltender Wüstenstämme schließen, aber der Name bewiese noch nichts für den Zusammenhang des Jahwismus mit dem Sinkultus. Der Sinai hatte seinen Namen wohl längst vor Moses. Wenn der Mondkult Beziehungen zu Israel hat, so gehen diese eher auf Ur und Ḥarran zurück.

Übrigens bietet P. Haupt[2] eine sehr einleuchtende Erklärung des Namens Sinai, indem er ihn mit סְנֶה „Dornstrauch" verknüpft, wie in der Tat Jahwe Dt. 33, 16 „Dornstrauchbewohner" heißt. סְנֶה scheint nur eine andere Schreibung für סִינַי zu sein. Für das Šewa des MT ist ja nicht selten durch die LXX und andere Quellen *ă*, *ĭ* oder *ŏ* bezeugt. Das Aramäische und Arabische hat nun in dem fraglichen Worte an Stelle des Šewa ein *ă*, *sanjā*, arab. *sanan*, das Assyrische *sinū*. Der Wechsel von *ă* und *ĭ* im Semitischen ist bekannt. Das ה am Ende ist Vokalbuchstabe für die auch sonst wiederholt vorkommende Schreibung mit י. Das Segol ist aus *ă* umgelautet, ein auch sonst beobachteter Fall (vgl. שָׂדַי und שָׂדֶה „Feld"). Es scheint also

[1]) ZDMG LXIII, 510; vgl. auch s. Artikel ‚The burning bush and the origin of Judaism', Proc. Am. Phil. Soc. XLVIII (1909) 354 ff. bes. 361 ff.

[2]) ZDMG LXIII, 508 f.; Proc. Am. Phil. Soc. XLVIII, 364 ff.

in der Tat, daß der Sinai mit סנה etymologisch zusammengehört und als der Dornstrauchberg zu erklären ist.

Sinai und Ḥoreb hält Haupt für verschiedene Namen desselben bei Elath gelegenen Vulkans[1], dessen unterer mit Palmenhainen oder Senestrauchwerk bewachsener Teil Sinai hieß, während der obere den Namen Ḥoreb „Wüste" = Kahlenberg führte. Haupt meint, der Vulkan sei vielleicht ursprünglich mehr bewaldet gewesen, aber später nach verschiedenen Ausbrüchen oben kahl geworden.

[1]) Die Lage des biblischen Sinai ist noch nicht sicher festgestellt und läßt sich auch schwerlich je sicher feststellen, weil die alttestamentlichen Nachrichten zu unbestimmt sind. Vgl. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I, 504ff. und zu der dort angeführten Literatur noch E. Oberhummer, Mitteilungen d. k. k. Geogr. Gesellschaft in Wien, 1911, Heft 12, S. 628—41, wo eine gute Orientierung über die Tradition gegeben ist. Während eine ältere christliche Überlieferung den Dschebel Serbāl als den Sinai betrachtete, fand ihn eine jüngere im Dschebel Mūsā. Kittel (a. a. O. 507) bemerkt, daß die augenscheinlich schon von E vertretene Auffassung, nach welcher der Sinai in einem der Hauptgipfel des Gebirgsstocks im Süden der Halbinsel zu suchen ist, möglicherweise recht hat. Er vermutet aber, daß „der geschichtliche Berg Sinai unweit von Qades in der Wüste südwestlich vom Edomitergebiet gelegen habe" (511). — In der neuesten Zeit gehen verschiedene Forscher (der Geograph Charles Beke, H. Gunkel, P. Haupt, E. Meyer) bei der Bestimmung des Berges von der Annahme aus, daß der Ex. 19 geschilderten Theophanie die Beobachtung eines vulkanischen Ausbruchs zugrunde liege. Da auf der Sinaihalbinsel Vulkane fehlen, so suchte man den Berg außerhalb derselben und zwar zunächst in der Nähe von ʿAqaba, in dem Gebirgszuge, der sich von ʿAqaba nach dem Toten Meere hin erstreckt. Die für den Sinai gehaltenen Berge sind aber gar keine Vulkane. Dagegen glaubt nun A. Musil nach einer vorläufigen Mitteilung (Anzeiger d. Wien. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., vom 17. Mai 1911) den wahren biblischen Sinai in dem heiligen Vulkan Ḫala-l-Bedr, der bedeutend südlicher als Elath, östl. vom Roten Meere unter 27° 12′ N 37° 7′ OGr liegt, gefunden zu haben. Allein Kittel weist schon darauf hin (a. a. O. 510 Anm. 3), daß ein Berg deshalb, weil er als heilig gilt und ein Vulkan ist, noch nicht der Sinai zu sein braucht. Vor allem aber paßt die Lage nicht zu den alttestamentlichen Berichten. Es sei auch nicht absolut sicher, daß er ein Vulkan war, da die Darstellung eines vulkanischen Ausbruchs auch von der Beobachtung eines anderen Berges hergenommen und auf die Theophanie bei der Gesetzgebung übertragen sein könne (vgl. a. a. O. Anm. 2).

Ebenso ist es so gut wie sicher, daß der Berg Nebo, auf dem Moses nach Dt. 32, 49; 34, 1 starb, nichts mit dem babylonischen Gotte gleichen Namens zu tun hat[1].

Ob die Befreiung Israels aus Ägypten und die Begründung der Jahwereligion mit der Abfallbewegung von Ägypten in Zusammenhang steht, über die uns die Amarnabriefe so überraschenden Aufschluß gebracht haben, läßt sich nicht direkt nachweisen. Aber unwahrscheinlich ist es nicht, daß der Auszug Israels aus Ägypten eine Woge in der Flut der größeren Völkerbewegung war. Es wurde auch bereits bemerkt, daß es sich nicht feststellen läßt, ob und wie die Hebräer mit den Ḫabiri der Amarnabriefe verwandt sind. In den Amarnabriefen erscheinen die Ḫabiri als besondere Völkerschaft. Die zuerst von Conder und Zimmern ausgesprochene Ansicht, daß sie mit den Hebräern identisch seien, scheint mehr und mehr Anklang zu finden[2], allein es muß doch betont werden, daß der Umfang der mit beiden Namen bezeichneten Völkerschaften noch sehr unbestimmt ist. Mir scheint es nicht ausgeschlossen, daß *ḫabiru* nichts anderes ist als das hebräische חָבֵר „Genosse", „Gefährte", mit dem es sprachlich vollständig übereinstimmt, während עִבְרִי „Hebräer" von *Ḫabiru* formell doch zu stark abweicht[3]. Wenn man auch annimmt, daß das hebräische ע im Babylonischen durch *ḫ* wiedergegeben ist, so bleibt doch noch das lange *ī* bei *ʿibrī* übrig, das auf ein nomen gentilicium weist. Dann aber ist es am naheliegendsten, an עֵבֶר, ass. *ebiru*, *ebru* „das Jenseitige" zu denken. Eine Gleichsetzung der *ḫabiri* mit den *ʿibrijjīm* erfordert um so mehr Zurückhaltung, als hebräisches *ḫābēr*, das sich mit *ḫabiru* vollständig deckt, auch von verbündeten Völkerschaften gebraucht wird Ez. 37, 16. 19. Es sei hier daran erinnert, daß

---

[1]) Nach Musil, Arabia Petraea I, 3 bedeutet der heutige Name *en-Neba'* „die Kuppe" κατ' ἐξοχ. Vgl. daselbst 334 ff. die topographische Beschreibung des en-Neba'-Gebietes. — Schon Nöldeke hatte ZDMG XLII, 470 f. auf das arabische *en-nabawa* „die Höhe" und ähnliche Ortsbezeichnungen hingewiesen.

[2]) Vgl. Knudtzon, El-Amarnatafeln 46 ff.

[3]) Nach P. Haupt, ZAW XXIX (1909) 284 Anm. 4 wären die Namen Araber und Hebräer ursprünglich identisch und bedeuteten „Umherziehende".

die ältesten Repräsentanten der Aramäer eine Liga von Beduinenstämmen waren, die *ahlamē* hießen, was wahrscheinlich auch „Genossen" (Plur. von *ḥilm*) bedeutet[1].

Begründet wurde das israelitische Religions- und Staatswesen am Sinai. Die Erinnerung an den dort geschlossenen „Bund" wirkt auf jeder Seite der Geschichte Israels nach, sodaß an dem geschichtlichen Charakter desselben nicht zu zweifeln ist[2], wie auch die Vorgänge im einzelnen gewesen sein mögen. Wenn man den Bundesschluß für ungeschichtlich erklärt hat, weil Gott und Volk überall eine natürlich gegebene Gemeinschaft bilden, so hat man nicht beachtet, daß es sich bei Israel vor allem um den Zusammenschluß der Stämme selbst zu einem staatlichen Ganzen durch Jahwe, den gemeinsamen Bundesgott *(elohīm)* handelt (vgl. oben 277f.). Die Vorstellung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und der Gottheit als „Bund" ist speziell der israelitischen Religionsauffassung eigen und für diese bestimmend. Der von dem Volke verehrte Gott steht diesem an sich unabhängig gegenüber, aber er hat sich diesem Volke besonders kundgegeben, ihm seine Führung und Hilfe zugesagt, verlangt aber dafür auch die Befolgung bestimmter Gebote. Der Sinaibund ist nach alttestamentlicher Anschauung nicht etwas vollständig Neues, sondern er bildet die organische Weiterbildung der mit Noah, Abraham und den anderen Erzvätern geschlossenen Bundesschlüsse. Durch die geschichtliche Begründung soll die innere Berechtigung des Sinaibundes erwiesen werden. Man ist sich bewußt, daß die israelitische Religion schon vor dem Sinaibunde eine Etappe durchlaufen hat. Es ist wohl auch ganz selbstverständlich, daß Moses seine Religion nicht als ein absolutes Novum begründete.

Auch die Wiederherstellung Israels in der messianischen Zeit weiß man nicht anders denn als „Bund" zu bezeichnen. Die Propheten nennen das nach dem Exil wieder hergestellte

---

[1]) Vgl. M. Streck, Klio VI, 193; das. Anm. 2 auch die weiteren Erklärungsversuche.

[2]) Vgl. F. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, Königsberg i. Pr. 1900.

Gnadenverhältnis Israels zu Jahwe in der messianischen Zeit den „Neuen Bund" im Gegensatz zum Sinaibunde Jer. 31, 31 ff.; 32, 40; Ez. 16, 60 ff.; 34, 24 f.; 37, 26; Jes. 55, 3; 61, 8; Hos. 2, 20. Diese Auffassung des Verhältnisses ist bekanntlich auch in das Neue Testament übergegangen. Christus begründet beim letzten Abendmahle den „Neuen Bund" Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20; 1 Kor. 11, 25, wobei deutlich an Ex. 24, 8 angespielt ist.

Nachträge.

Zu S. 5—10. Nachträglich werde ich aufmerksam auf die Arbeit von Hugo Prinz, Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise (Breslauer Habilitationsschrift 1910), wo ein sehr reiches Material, insbesondere an Siegelzylindern klassifiziert und beschrieben ist. Vgl. besonders S. 24 ff., wo aus zahlreichen Beispielen beschriebener Siegelzylinder ersichtlich ist, daß die Darstellung des zwischen den Bergen des Ostens hervortretenden, mit Strahlen an den Schultern ausgerüsteten Sonnengottes ein sehr beliebtes Motiv der altbabylonischen Kunst war. Für Götter, aus denen Zweige und Blüten hervorsprossen, vgl. S. 27 f.

Zu S. 42 Anm. 1 (Etymologie von Ištar) vgl. auch G. A. Barton, JAOS XXXI (1911), 355 ff., der daran festhält, daß עשתרת ein primitives semitisches Wort ist, weil es sich in allen Dialekten findet. Es muß ihm ein Stamm mit ע zugrunde liegen. B. greift auf die Ableitung zurück, die er schon Hebraica X, 69—71 und Semitic Origins 102 ff. vermutet hat. Er führt demgemäß den Namen der Göttin auf die Wurzel عثر zurück. Da عثور einen „Bewässerungsgraben" und عثر „das durch den Regen allein Bewässerte" bezeichnet, so bedeutet der Name „die Bewässernde" oder „die Bewässerte". B. bemerkt, er hätte hinzufügen sollen: „Der Selbstbewässerer." Er sieht also in עשתרת einen ursprünglich auf die Bewässerung bezüglichen Terminus. Daß Ištar von Anfang an auch mit der vegetativen Fruchtbarkeit zusammenhängt, ist nicht zu bezweifeln, ob aber gerade diese arabische Wurzel die Lösung enthält, scheint mir doch zweifelhaft.

Zu S. 108. Gegen die Ableitung des Gottesnamens Ešmun von שמן „fett" vgl. jetzt Lidzbarski, Eph. III, 249; 260 ff.

Zu S. 125 vgl. neuerdings v. Luschan, Entstehung und Herkunft der jonischen Säule, 1912 (AO XIII, 4), 25 f.

Zu S. 149 (vgl. das. Anm. 5). Als ein Beispiel des Zusammenfließens der verschiedenen Götter zur Einheit möge ein Mixobarbaron des Ausonius[1]), auf das mich mein Freund und Kollege F. J. Dölger aufmerksam machte, dienen. Nach der Überschrift befand es sich auf einem Marmordenkmal im Landhause des Dichters und stellt den Vater

[1]) D. Magni Ausonii opuscula rec. C. Schenkl, Berol. 1883, Ep. XXX.

Liber als Inbegriff aller Götter dar *(Mixobarbaron Liberi patris ..... omnium deorum argumenta habenti(s)*. Es lautet:

Ogygia me Bacchum vocat,
Osirin Aegyptos putat.
mystae Phanacem nominant.
Dionyson Indi existimant,
Romana sacra Liberum,
Arabica gens Adoneum,
Lucaniacus Pantheum.

Daselbst unter Nr. XXXI erscheint dieselbe Widmung griechisch:

Αἰγύπτου μὲν Ὄσιρις ἐγώ, μυστῶν δὲ Φανάκης,
Βάκχος ἐνὶ ζωοῖσιν, ἐνὶ φθιμενοῖσιν Ἄδωνεύς,
πυρογενής, δικέρως, τιτανολέτης, Διόνυσος.

Auf bildlichen Darstellungen wurden die Götter in der römischen Kaiserzeit mit den Emblemen verschiedener anderer Götter ausgestattet, um so als Universalgötter zu erscheinen.

Zu S. 168 ff. Die aus der jüdischen Militärkolonie von Elephantine stammenden, zuerst von E. Sachau herausgegebenen Papyrusurkunden konnten bezüglich des Namens יהו im zusammenhängenden Texte dieser Arbeit noch berücksichtigt werden, dagegen erfordern die sich mehrfach in denselben findenden Gottesbezeichnungen אלהן, das man teils mit „Götter", teils mit „unser Gott" übersetzt, und אלהיא einen kleinen Exkurs.

Taf. 26, 6 f. (Pap. 27) übersetzt Sachau: „und ich habe (darauf) Forderung und Anruf hin zu unserem Gotte erhoben", es ist aber zu übersetzen: „und die Berufung (die Appellation) auf Gott (die Gottheit) wurde mir im Gerichte auferlegt", d. h. der Kläger darf dem Beklagten in Ermangelung von Zeugen den Eid vor der Gottheit zuschieben. P. Volz[1]) vergleicht zu אלהן in diesem Falle das alttestamentliche אלהים Ex. 22, 7 f.; 1 Sam. 2, 25 und *(maḫar) ilim* im Kodex Ḫammurapi (s. oben 158 f.). Der Plural bezeichnet hier „Gott" im allgemeinen, ohne Rücksicht darauf, ob der Reinigungseid vor einem oder mehreren Göttern geleistet wird. Charakteristisch aber ist, daß für die Juden in Elephantine „Gott" oder „Gottheit" im allgemeinen durch „Götter" ausgedrückt wurde. Hätten sie bloß ihrem Nationalgott Jahu Existenz zuerkannt, so hätten sie wohl den Singular gebraucht; aber selbst wenn sie diesen allein verehrten, so konnten sie sich doch des Plurals bedienen, um „Gott" im allgemeinen zu bezeichnen.

In den Achīqarstücken findet sich einmal Taf. 48, II, 1 (Pap. 57) das „Gott" im allgemeinsten Sinne bezeichnende אל: „Richte mich auf (תקימני), o Gott (אל), unter den Gerechten deines Volkes", mehrmals aber steht in diesem Sinne die Pluralform אלהן, das Sachau regelmäßig durch „unser Gott" oder „Götter" wiedergibt. Taf. 45, 1 (Pap. 54) „auch

[1]) ZAW XXXII (1912) 126 Anm. 3.

ist sie (?) Gott teuer" ist wohl besser als „auch ist sie (?) unserem Gott (oder: Göttern) teuer". Sehr klar tritt die allgemeine Bedeutung von אלהן Taf. 46, 5 (Pap. 55) hervor, wo Sachau übersetzt: „und wenn Götter barmherzig sind", es ist jedoch mit Lidzbarski (DLZ XXXII, 2978) und Ungnad (Kleine Ausgabe) רחים אלהן zu lesen und zu übersetzen „gottliebend". Lidzbarski setzt den Ausdruck in Parallele mit *φιλόθεος* „fromm". „Gottliebend" im allgemeinen ist nicht „einen Gott liebend", sondern „Götter liebend". Taf. 46, 14a: „Wenn ein Fluch (?) ausgeht aus ihrem Munde, fluchen ihnen Götter" —, 14b: „wenn die Augen von Göttern (unseres Gottes) auf einem Menschen (?) ruhen (?)". Auch in diesen beiden Fällen entspricht das generelle „Gott" besser trotz des Verbums im Plural.

Daß man die Pluralform אלהיא auch als singularischen Begriff empfand, ersieht man aus Taf. 47, I, 1 (Pap. 56), wo sie mit dem Verbum im Singular verbunden ist: „damit Gott ihm nicht zu Hilfe komme (יסגה) und den Pfeil auf dich zurückwende (ויהתיבנהי)." Lidzbarski, der die Übersetzung bereits richtiggestellt hat (a. a. O. 2978), bemerkt dazu: „An dieser Stelle steht offenbar der Plural von „Gott" in singularischer Bedeutung, und vielleicht ist auch אלהן im Achikarbuche so aufzufassen." Desgleichen wird man Taf. 47, I, 3 statt „eine Sünde gegen Götter (oder: gegen unseren Gott)" besser übersetzen: „das ist eine Sünde gegen Gott", ebenso 47, I, 10: „und von Gott ist er nicht ausgegangen", 48, I, 2: „ein Mann wird behütet (?) bei Gott". Hier sind „die Götter" ein Einheitsbegriff geworden, ein Übergang, den wir besonders auch für die neubabylonische Zeit nachgewiesen haben.

Das in den Eingängen verschiedener Sendschreiben Taf. 5, 1; Taf. 13 (Pap. 12) Vs. 1; Taf. 37 (Pap. 43) Vs. 1 vorkommende אלהיא erklärt J. N. Epstein als einen „in den altgebräuchlichen Briefformeln erstarrten Plural mit singularischer Bedeutung" (ZAW XXXII, 145). „Die Götter mögen nach deinem Heile fragen", d. h. sie mögen dich grüßen. Das Verbum steht regelmäßig im Plural (ישאלו); Taf. 13 Vs. 1 findet sich bei אלהיא der Zusatz כל „insgesamt". Daraus ergibt sich, daß man אלהיא noch deutlich als Plural empfand. Die Juden in Elephantine verehrten Jahu als ihren Gott, aber dieser deckt sich noch nicht mit dem Begriff des absoluten Gottes, sondern man erkennt auch anderen Göttern Wirkungsmacht und Recht auf Verehrung zu. Inwieweit die Juden selbst andere Götter außer Jahu wirklich verehrten, ist eine Frage, die noch sehr der Untersuchung bedürftig ist. אשמבית־אל und ענתבית־אל, die man für Götter hält, die in Elephantine verehrt wurden, scheint Epstein richtig als Personennamen erkannt zu haben (ZAW XXXII, 141 [1]). Schwieriger ist die Entscheidung bei חרמבית־אל, das Taf. 26, 7 f.

[1]) Vgl. aber neuerdings den Aufsatz von C. van Gelderen, Samaritaner und Juden in Elephantine-Syene, OLZ XV (August 1912), 337 ff., wo 344 Anm. 1 bestritten wird — m. E. mit schwachen Gründen —, daß es sich um Personennamen handelt.

(Pap. 27) den Beisatz אלהא hat. Epstein hält es trotzdem für einen Personennamen und glaubt, daß אלהא hier „Fürst", „Herrscher", vielleicht „Ethnarch" oder „Oberpriester" bedeute, wie ja אלם und אלהים auch im A. T. als Fürst, Richter vorkomme (vgl. oben 205 f.).

Zu S. 264 Anm. 1 vgl. nunmehr auch Ed. König, Genesis 14 — der Bericht über Abraham, Kedorlaomer, Melchisedek — von seinem literarkritischen Hauptmomente aus neu beleuchtet. [Neue kirchl. Zeitschrift XXIII (Juni 1912), 425—464.] Nach K. liegt in der Erkenntnis einer im 14. Kapitel der Genesis enthaltenen Grundschrift das literarkritische Hauptmoment desselben. Diese Grundschrift steht dem Alter nach vor den ältesten Pentateuchquellen (E und J) und bildete wahrscheinlich einen Bestandteil des „Buches von den Kriegen Jahwes" (Num. 21, 14), später erfuhr sie eine Überarbeitung, die K. vor allem aus sprachlichen Gründen in das 6. Jahrhundert verlegt. Die Zahl 318 hält er für ein künstliches Element, das aus dem Namen Eliezer gewonnen ist.

Berichtigungen.

S. 109 Z. 7 f. v. o. lies Bmh statt Gabbar.

S. 112 Z. 5 v. u. lies Astar-Kemoš statt Astart-K.

Wort- und Sachregister.

Vorbemerkung. Die aus den Inschriften angeführten Namen, die im Kontext mit hebräischen Lettern geschrieben wurden, sind hier transskribiert; wo die Vokalisation nicht bekannt ist, wurde die genommen, die mir als am nächstliegenden erschien. — Die Zahlen bezeichnen die Seiten, die kleinen Ziffern am Fuße der Zahlen die Anmerkungen. Abkürzungen: n. d. = Gottesname; n. g. = Volks- oder Stammesname; n. l. = Ortsname; n. p. = Personenname; T. = Tempelname. Autorennamen sind durch besonderen Druck gekennzeichnet.

A-a, Aja, n. d., Gemahlin des Šamaš 40, 58, 62$_4$, 98
Ab (Monat) 38$_3$
Abba-ilu, n. p. 164
ʿAbdēl, n. p. 206$_3$
ʿAbd-ēlim, n. p. 118, 175
Abdḫeba, n. p. 105
ʿAbdmelech, n. p. 206$_3$
Abdi-Ninib, n. p. 77$_8$
ʿAbd-Sams, n. p. 146
Abel, L. 172$_2$, 335$_3$
Abendmahl, letztes 393
Abija, n. p. 238
Abijatum, n. p. 238
Abijaūti, n. p. 238
Abijjah, n. p. 225
Abijjahu, n. p. 225
Abijjam, n. p. 225
Abimelech, n. p. 350
Abimilki, n. p. 334 f.
ʾabīr jisrāʾēl 271
Abladdu, n. d. 228
Abraham, n. p. 179, 214 f., 220, 229, 259 f., 264, 270, 274, 368, 378, 392, 397
Abrām, n. p. 229
Abum-ili(u), n. p. 164
Achab, n. p. 328 f., 332, 346 f., 369
Achämenidenzeit 120
Achan, n. p. 351
Achazja(hu), n. p. 329
Adad s. auch Addu, Hadad-Ramman, Regen- und Gewittergott, 10, 58, 92, 157, 320, 335, 82 ff.; Namen 58; Beziehung zur Sonne 39, 82 f., 104 f., 120; = Marduk 61 f., 84; Naturcharakter 82; Ursprung 82; Orakelgott 83 f.; Vegetationsgott 83; „Herr des Überflusses" 83; bildliche Darstellung 83; in Syrien 83; Beziehung zu Ea 84; zu Ninib 84; moralische Eigenschaften 84; Machtstellung 84 f.; Hymnen 84; „Fürst Himmels und der Erde" 85, 88; Kult 84 f.; Gebrauch in den Eigennamen 85; Mythus vom Raube der Schicksalstafeln 85 f.; Statue A.s 86; sein Blitzstrahl 86; Goldblitz A.s 86$_3$; A. und Anu 86, 120; Stiersymbol 86 ff., 296 ff.; Ausdehnung seines Kultes 87 f.; Hadad, Tešub, Rimmōn 87; der Hauptgott des Westlandes 87 ff., 100, 104 f., 115, 123, 147; Appellativ für „Gott" 88; sein Name Mar-tu = Amurru 88; Hadad und Baʿalšamēm 88, 120; A. u. ^{il}KUR. GAL; A. und אלור 88 f.; A. und Rešeph 111; der „Götterherr" *(bēl ilānu)* des Westlandes 116 f.
Adad-bēl-kala, n. p. 85
Adadnirari IV. 10, 68, 99

Adad-šamḫi-ilāni, n. p. 85
Adad-šar-ilāni, n. p. 85
Adagal-pāni-ili, n. p. 115, 156, 165
Adagal-pān-Marduk, n. p. 115, 156, 165
Adapa 28, 358
Addu, n. d. 39$_5$, 89, 268$_1$, 335
adē = Äonen 2$_4$
Ad-gi-maḫ, n. d. 98
Adi-māti-ilu, n. p. 166
Adlersymbol s. Sonnenadler; ferner 287, 300; der löwenköpfige Adler 305; **307** ff.; Symbol des Sonnengottes 307 f.; Jahwe als Adler 308 f.
Adom, n. d. 321
Adonaj, n. d. 205, 221
Adonia, n. p. 313
Adonis, n. d. **106** f., 112, 149
Adrammelech, n. d. 206$_8$
Adu-nunna, Beiname Marduks 60
Adur-ilum, n. p. 163
Ägypten, Ägypter 101 f., 135, 138, 149, 176, 179, 184$_2$, 231, 252 f., 277, 308, 321, 330, 365, 377, 380, 383 f., 389, 391
Äthiope, Äthiopien 101
Affektion, persönliche, Grund der Erhebung eines Gottes über die anderen 67, 99
Agade, n. l. 13, 375
Agag, n. p. 369
ʿAgliboˉl, n. d. **131** ff.; = Mond 131; Deutung des Namens 133; als Stier 133$_2$, 300
Aḫaz, n. p. 226, 332, 353, 364
Aḫiam, n. p. 225
Aḫija, n. p. 238
Aḫijama, n. p. 226
Aḫijami, n. p. 116, 190, 234
Aḫijaūtu, n. p. 238
Aḫijjah(u), n. p. 225 f., 230, 234
Aḫjō, n. p. 225$_3$
Aḫlamē, n. g. 392
Aḫtirumna, n. l. 172
Aḫujatum, n. p. 238
Ahuramazda, als Sonnengott 39; sein Symbol 91; A. und Baʿal-šamēm 120; Gott des Himmels 263
Akizzi, n. p. 87
Akkad, Land 22, 67, 204, 333
ālāh, schwören 209
alāh, al(l)āhā, syr. „Gott" 209 ff.
A-la-la, n. d. 20
A-la-la-alam, n. d. 20
Alašia, Insel 237
Algyogi-Hirsch, H. 233
aliha, arab., schaudern 209
al-Ilāhat als Sonnengöttin 145$_4$
Alilat 137, 140, 195; als Sonnengottheit 140
Alitta, n. d. 195
Allah, n. d. 140, 146, 195, **196**; Verehrung vor Muhammed 196; Bedeutung des Namens für den Monotheismus 196
Allāt, n. d. 139 f., 146, 192, 195 f.; „die Göttin" 195, 209; = Venusstern 195; = Sonne 139 f., 146, 195
Allgottheit 114
allu 59$_5$, 62$_7$
Almaqah, n. d., s. Ilmuqah
alonim 211
Altissimus 258
alu Ninib, n. l. 77$_8$
Al ʿUzzā, n. d. (Venus) 140, 146, 196
Ama-ili, n. p. 164 f.
Amaleq 369
Amarnabriefe 87, 103 ff., 106, 115, 127, 171, 178, 181, 233 f., 249, 269, 277, 320, 334 f., 365, 377, 391
Amarnazeit 120, 147, 184 f., 190, 248
Amar-rabūsa, n. p. 166
AMAR.UD, n. d. 37
amātu 81$_6$
A.MÁ.TU 88
Ama-ušumgal-anna, n. d. 47
Ama-šu-ḫala-bi, n. d. 49
Amazone 127$_6$
Amenophis III. 87, 126 f., 321
Amenophis IV. 101, 127, 155, 335, 383
amlāk, amalekt 206 f.
ʿAmm, n. d. 142
Am-ma-an-ki, n. d. 28
Ammar-ili, n. p. 178$_4$

Ammia, n. l. 237
ʿAmmoniter, n. g. 183, 206, 247, 253
Ammunira, n. l. 172, 335
Amon, n. d. 101, 127
Amoriter, Ausrottungsbefehle gegen die — 326 f.
Amos 178, 253 f., 323, 330, 354 f., 360, 362, 364, **370**
Amplifikativ-Plurale 180
Amulette 295 f., 314
Amurru s. Adad-Hadad, 15, 77; Landes- u. Gottesname 88, 156 f.; Name Adads 88; Zusammenhang des Landes A. mit der babyl. Kultur 102 f.; Il-Amurru 103; Zusammenfassung der Götter des Westlands? 175; אור 268₁; *KUR. GAL* 268; Stiersymbol 296 ff.
Ἄμυκλοι, n. d. 110
AN — dingir — ilu — Anu 19, 22, 150 f., 163 f., 201; = *jaʾu, jāti* 239 f.
Ana-dīniša-atkal, n. p. 166
ʿAnammelech, n. d. 206₃
Ana-rūqi-alsiš, n. p. 166
Ana-šarratēia-taklāku, n. p. 166
Anat, n. d. 321
„Andere Götter" in Israel 187, 278
Andrae, W. 86₂.₃
„Angesicht" = Person, selbst 114; das A. leuchten lassen 293
Angesicht Jahwes 288 f., 295
Animismus 375
AN. KI, n. d. 19
Anšar, n. d. 1 f., **20**; = Ašur 92 f.; = Sin 31, 92, 97
An-šár-gal, n. d. 20
An-ta-sur-ra 284
Anthropomorphismen 288
Anthropopathismen 288
Antiochus Martyr 139
S. Antioco, n. l. 192
Antu *(irṣitu)* 16, **19** ff.; weibliches Prinzip zu Anu 19, 87; — 341, 76, 92, 321
Anu 2 f., 13, 16, 25 ff., 29 ff., 341, 36, 45 f., 52 f., 56, 66, 76 ff., 80, 85 f., 92 ff., 163 f., 189, 201, 202₅, 257, 264, 267, 291, 298, 321, 333, 358, **19** ff.; Vorfahren A.s 2, 21; männliches Prinzip 19, 87; Inbegriff der Gottheit 21 f., 163 f.; „Gott" im höchsten Sinne 22 f.; A. und Marduk 54; A. und Adad 86 f., 120; Bedeutung des Namens 150 f.
Anu und *ilu* 19 ff., 150 f., 201 f.
Anubanini, n. p. 8, 341, 44, 106
Anu-bī-Ninšaḫ, n. p. 22
Anu-kuš 164
Anunītu, n. d. 46, 98, 336
Anunnak, n. d. 192, 25, 32, 34 f., 51 f., 56, 80, 92 f., 257
Anūtu, „Anuschaft" 23, 25, 76, 95 f.
Anum-abī, n. p. 22
Anzagar, n. d. 57
Aphrodite, n. d. 149
Aphrodite Urania 109, 195
APIN, n. d. 59₅
Apollo, n. d. 110 ff.
Apsū, n. d. 1, 28, 267, 312, 315
apsū 12, 26
Apta-ana-ili, n. p. 166
Apulejus, n. p. 114, 148 f.
ʿAqaba, n. l. 390₁
Aquila von Sinope 207, 266
Araber 137 ff., 367, 391₃; Nord— 139 ff., 194 ff.; Süd— 141 ff., 195
Arabien 103, 130, 135, 137, 324
Arad-jau, n. p. 238₄, 243
Arad-Sin, n. p. 11, 431, 466.9
Aram, Land 123, 329
Aramäer, n. g. 121 ff., 126, 147, 193, 253, 294, 319, 329, 360, 392
Arbēla, n. l. 13
Ar-Ea, n. p. 162
Arier, n. p. 184₂
Ar-ili, n. p. 162
Arnold, W. R. 220
Aron, n. p. 206
Arpad, n. l. 193
Arq-Rešeph, n. d. 124, 193
Artaxerxes I. 226, 262
Artemis, n. d. 109, 300₇
Asad, n. d. 141
Asaph, n. p. 307
Asarhaddon 107, 117, 126, 176, 336

Asarhaddonstele 9, 126, 156
Asari, n. d. 59
Asar-alim-nunna, n. d. 60
Aseität 218
Ašēra, n. d. 106; = Aširtu, Aširat, Ašratu **106**, 113, 131, 233, 364
Ašḫur, n. d. 221
Ašir, n. d. 421
Aširat-jašur, n. p. 116
Aširat-jawi, n. p. 233
Aširtu s. Ašēra
ʿAsīt, n. d. 321
Askalon, n. l. 172
Asklepios-Äskulap, n. d. 107, 113
Ašratu s. Ašēra
Aššur, n. d. 221
Aššur, Stadt und Land 13, 51, 84, 86, 93, 121, 172, 253, 364f., 371
Assyrer, passim, = Syrer 83; Assyrertum 90
Assyrien 123, 128, 130f., 142, 147, 300, 330
Aštar-Kemoš, n. d. 112, 141, 2511
Astarte, n. d. (s. Ištar) **105** ff., 109, 111ff., 122, 147, 183, 364f.; *ʿA. šēm baʿal* 113f., 147; *ʿA. šēm meʾōd rām* 113; Astarte u. Astarten 115f.; *ēlim Aštart* 174
Astartetypen 288, 303
ʿAšterōth Qarnajim, n. l. 302
ʿAstōr, n. d. 141
Astrologie 6, 79, 318f., 364, 367
Astronomie 6, 79
āsū (a-zu) 268
Ašur, n. d. 25, 47, 51f., 77, 97, 267, 321, 335f.; Etymologie 421, 92; die Schreibung *An-šár* 92f., 948; wesentl. Nationalgott 89f.; spez. Kriegsgott 90; sein Symbol 90f.; A. und der nationale Monotheismus 90; Beziehung zur Sonne 39, 90f., 98; an der Spitze des Pantheons 91f.; Herr der Götter u. d. Länder 92; kosmischer Götterherr 92f.; Weltschöpfer 92f.; Gegenstück zu Marduk 93; Votivinschrift 93f.; Allherrscher 94; der sich selbst erschaffen 93f.; „der große Berg" 94; Ninlil-Bēlit seine Gemahlin 94; Enlil der Götter 95; Häufung der Attribute anderer Götter auf ihn 92ff., 99, 172f.; übernimmt Marduks Eigenschaften 95; Schicksalsbestimmer 94f.; A. „meine Götter" 172
Asurbanipal, n. p. 25, 48f., 172f., 302, 335f.
Ašurnaṣirpal, n. p. 75
Ašurnirāri IV. 193
Ašur-rēš-iši, n. p. 86
Atanaḫ-ilu, n. p. 166
Atargatis, n. d. 112, 123; Allmutter 148
Atarḫasīs, n. p. 45
ʿAtē, n. d. 112
ʾAthaʿ, n. d. 196
Athenodōrus, n. p. 196
ʿAttar 112, **141** ff.; ʿA. der aufgehende 141f., 144; Beinamen 143; Hauptgott in Südarabien 144, 195, 197f.
Attis 148; „der Höchste", Universalgottheit 149, 261; Sonnengott 149
A-u, n. d. 227f.
ʿAuḏ, n. d. 140
ʿAuf, n. d. 141
Augustinus 148, 263
Aumos, n. d. 139
ʾAusil, n. p. 197
Ausonius 1498, 394
Auszug aus Ägypten 374
Avēl-ili, n. p. 164
Azag-dingira, n. p. 164
Aziri, n. p. 335
ʿAzīzu, palm. Sonnengott 132
Azrijāu, n. p. 244

Baʿadjah, n. p. 2451
Baʿal 58, 109, 113, 187, 194, 328f., 362, 364f., 369; Sonnengott 105; Spender der Fruchtbarkeit 105, 138, 325; „der Baʿal" schlechthin 115; Baʿal und Baʿale — Individuationsprinzip 115f.; in Götternamen 143; in phöniz. Eigennamen 191
Baʿalsdienst 363f., 368

Baʿal Amurru, B. des Westlandes 77, 87 ff., 100, 104 f., 117, 120, 297, 364
Baʿalat 106, 116, 321; in Göttern amen 143
Baʿalat Amurru 77
Baʿalat von Gebal, als Sonnen- und Vegetationsgöttin **106**; Darstellung 106, 303₄, 321
Baʿal Ḫammān **108** f., 122 f.; s. auch Ēl Ḫ.
Baʿal Ḫarrān (Sin) 129
Baʿale die, Beziehung zur Sonne und zu den Gestirnen 104, 115, 138 f., 186; Jahwe und die B. 325 ff., 331; 348, 383
Baʿaljāh, n. p. 205
Baʿaljathon, n. p. 191
Baalmalagē, n. d. 176
Baʿal Melqart, n. d., s. Melqart
Baʿal Peʿōr, n. d. 363
Baʿalšamēm, Beelsamēn, Beʿelsemīn, Beʿēlšᵉmajin, Baalsameme, „Himmelsherr" 88, **117** ff., 176, 263; bei den Phöniziern und Aramäern 117 f.; bei den Palmyrenern 119 f.; Gott des Universums 119 f., 147; = *Ζεὺς Κεραύνιος* 119 f.; seine Heimat 120; Verhältnis zum Sonnenkult 118, 120; zu Hadad, Anu und Ahuramazda 120; zu den lokalen Baʿalen 120 f.; zum Monotheismus 121
Baalṣapūnu, n. d. 176
Baʿal-Ṣemed, n. d. 122; Sonnengott 122, 364₁
Baʿal von Sidon, n. d. 113
Baʿalšillem, n. p. 191
Baʿal von Tyrus, König 107, 117, 156, 176; = Melqart 109
Baʿal Zᵉbūb, n. d. **110**, 310
Babbar, n. d., = Šamaš (s. diesen) 13, 29, **34** ff.; als „Löwe" bezeichnet 305, 333
Babel, Babylon passim; B. und Palmyra 134 f.; B. und Südarabien 141; B. und das Westland 147; Bābili — Namenserklärung 154
Babili, n. p. 165
bāb kuzbu 203
Babylonien 51, 116, 128, 140, 144, 147, 149, 161, 163, 188, 270, 300, 377
Babylonier 82, 150 f., 162, 181, 189, 205, 257, 287, 316, 346
Bacchus, n. d. 149, 395
Badar, n. p. 301
Baentsch, B. 17, 30₉, 31₃, 76₄
Baethgen, F. 5₃, 83₅, 107₄, 108₆, 109₂, 110₄.₆, 111₅, 114, 120₁, 133, 134₁, 137₄, 138₆, 139₂.₆, 146, 167₁, 206₁
Baiti-ēl, n. d., Bait-ēl 156, 176; s. auch Bēthēl
Bamah, Bmh, n. p. 122
Baqbuqjah, n. p. 235
Bara, n. d. 86
bar ʾelāhin 184
Bariki-Šameš, n. p. 157
Barmherzigkeit 12
Barrekub, n. p. 129, 296₂; B.-Inschrift 121 ff.
Barṣūr, n. p. 269
Barton, G. A. 231₃
[*Bā*]*ru* 241
Bāši-ilu, n. p. 160, 219
Bathšebaʿ, n. p. 177
Ba-ti-y-ā, n. l. 236
Batti-ilu, n. p. 190
Bau, n. d. 11, 43, 45 f., 47₉, 62₄, **75**, 98, 283, 299, 301
Baudissin, W. W. v. 83, 107, 108₁, 112, 119, 188₁, 230₃, 231
BE, n. d. (Ea) 20₃, 26, 59; = *bēlu*, *Bēl* 57
Bēl-Anum, n. p. 23
Beʿeljādāʿ, n. p. 205
Beelsamēn s. Baʿalšamēm
Beʿēlšᵉmajin s. Baʿalšamēm
Beʿel-semīn 196; s. Baʿalšamēm
Beʾerseba, n. l. 119₁, 178, 220
Behistun, n. l. 91₄
Beke, C. 39₀₁
Βήλ, n. d. 192
Bēl s. Enlil; Bēl, palmyr. Sonnengott 119, 132 f.; — 178, 205, 231
Bēl-ḫarrān-bēl-uṣur, n. p. 298
Bēlibni, n. p. 172

Belijatum, n. p. 238
Belijaūtum, n. p. 238
Bēl ilānu, „Götterherr" 17, 116 f., 263
Bēl-ili-iqbūni, n. p. 168
Be-li-li, n. d. 20
Be-li-li-alam, n. d. 20
Bēlit, n. d., s. Ninlil, 9, 48, 115, 288₁
Bēlit-ilē, vgl. auch „Nin-dingira" und „Götterherrin", 40, 45, 47, 164
Bēlit-ṣēri, n. d. 20₂, 40, 98
Bēl-lūmur, n. p. 156
Bēlit-ummi, n. p. 169
bēl mātāte 257
bēl nīmeqi 12
Belser, C. W. 82₄, 84₄
בֵּן „Sohn", Etym. 208
Benhadad, n. p. 118, 329
Ben Ḥinnom, n. l. 109, 206
Benjamin, n. g. 350
Bent 142₁
„Berg" als Gottesbezeichnung 267 ff.
Berggott, Jahwe als — 290, 294; s. auch El Šaddaj
Berosus 27, 105
Berut, n. l. 172, 335
Beschwörungswesen 319 f., 342, 346
Bēthēl, n. l. 189₂, 220, 272, 369
Bᵉthūēl, n. p. 193
Bes, n. d. 321
Bēt(Bīt)-Ninib, n. l. 77₈, 105
Bēth-Šemeš, n. l. 104
Bezold, C. 157₄
Bilder als Repräsentation der Gottheit 286 f.
Bilder Jahwes 295 f.
Bildlosigkeit Jahwes 285 ff., 291, 387
Bilgi, Feuergott, vgl. Girru-Nusku und Gišbar 38
Binil, n. p. 197
Binwadd, n. p. 197
Bīru 241
Bithjah, n. p. 230
bīt-ili 155
bītinu = Tempel 155
Bīt-Karkara, n. l. 85
Bliss, F. J. 309₁.₂
Blitzbündel 87, 126, 297
Bodaštart, n. p. 111
Böhl, F. M. Th. 184₂
Böllenrücher, J. 38₁, 79 ff., 299₃.₄
Boghazköi, n. l. 127, 173, 175, 183
Boissier, A. 303₃
bōl = baʿal 133₂
Βωλαθής, n. d. 192
Boll, F. 5₂, 138
Borchert 252 f.
Borsippa, n. l. 13, 18, 65
Boṣra, n. l. 194
„Bote" Jahwes 289, 295
Brandschlangen 313 f.
Brockelmann, C. 210
Brünnow, R. 35₄
„Buch der Kriege Jahwes" 279, 397
„Buch des Wackeren" 279
Budde, K. 231₃, 339 f., 346₁, 356₁, 374₁, 388₁
Buddha, n. p. 372, 375
Buhl, F. 195₃
Bumerang 128
„Bund" Israels mit Jahwe 273, 279, 331, 337, 345, 392 f.; Geschichtlichkeit des Sinaibundes 392; Neuer B. 393
Bundeslade (Lade Jahwes) 251, 255, 279; als Repräsentation Jahwes 290 f.; Gefangenschaft ders. 291
Bunene, n. d. 98
Būnu-taḫtun-ila, n. p. 209
Burchardt, H. 145₂
Burraburiaš, n. p. 155
Bursin, n. p. 8, 44, 48, 333, 336
Byblus, n. l. 106, 118, 303

Caelicolae 263
Caspari, W. 289₁
Censorinus 136
Chaldäer, chaldäisch 119₁, 134, 136, 147, 191, 236, 370
Chedorlaomer-Tablets 171
Cheyne, T. K. 221, 251₁
Christus 168₄, 372, 375, 393
Chronik 230

Clemens von Alexandrien 228
Clay, A. T. 15, 23[5], 77, 88, 103, 155[4], 156[4], 170, 175, 227, 233[2], 234[5], 238, 268[1]
Clermont-Ganneau 106[1], 112, 174, 175[2], 191, 194, 309[1]
Combe, Et. 41, 304.[8], 31, 142[1], 298[3]
Conder 391
Cosmas von Jerusalem 138
Couard, L. 255[2]
Cowley, A. E. 223[1]
Craig, J. A. 18[4], 251[2], 474, 494.[5], 302[4.5]
Cumont, F. 115[4], 119[1], 120[3], 131, 134 ff., 138, 139[2], 148[1], 149[1.2.5], 261
Cybele, n. d. 148
Cyrus, n. p. 171, 262, 375
Cyrus-Cylinder 154

Dada, n. d. 89; s. Addu
DA.ER, n. d. 2, 20
Dagān-Dagōn, n. d. 105, 291
Dagāntakala, n. p. 105
Dāgil-ili, n. p. 166
Daiches, S. 239[2]
Dalman, G. 135, 138, 295[1], 306[2]
Damascius 192
Damaskus 137, 193, 245, 364
Damkina, n. d. 57, 81[2]
Damqu-ilum, n. p. 163
Damu, n. d. 98
Daniel 121, 261, 286, 362
Daragal, n. d. 57
Darahil, n. p. 292
Darius I. 262
Darius II. 23, 226
Dar-a, Stern 9, 44
Dat, Bildungselement in Göttern. 143
Dat-Ba'dan, n. d. 142
Dat-Ḫamim, n. d. 142
Dat-Raḫban, n. d. 142
Dat-Ṣahran, n. d. 142
Dat-Ṣantum, n. d. 142
David 184, 279, 338, 359
Dea Syria 112, 124, 148
Debora-Lied 278 f., 331, 382
Deir-el-Leben, n. l. 139
Dekalog 176, 279; die sittlich-sozialen Vorschriften desselben 345 f., 387; die Gebote der ersten Tafel 387; Moses und der D. 387 f.
Delājāh, n. p. 246
Delaporte, L. 302[1]
Delitzsch, Frz. 222[1]
Delitzsch, Friedr. 16, 50[2], 56, 62 f., 90[1], 91[6], 153 f., 160 f., 178[1], 208[3], 211 f., 224, 232, 233[2], 234[6], 237[6], 241[2], 267, 306[4], 311[8]
Demeter, n. d. 149
Deuterojesajas 217
Deuteronomium 278 f., 365, 388
Dhorme, P. 53, 451, 501.[3], 595, 733, 781, 89, 204[3], 267[8.9], 297[4], 313[1], 333, 334[5], 338[1]
Dibar, n. d. 57
Dibelius, M. 255[2], 256, 291[3]
Dietrich, F. 222[1]
Differenzierung, geschlechtliche der Götter 10 f.; lokale und qualitative 100
digirū syn. *ilu* 202
Dillmann, A. 112[6], 113
dimmer 167
dimmerū syn. *ilu* 202
dingir 22, 163 f., 202; s. *ilu*
Dingira, n. p. 164
Dingir-ama, n. p. 164
Dingir-kuš, n. p. 164
Diodor 37, 191 f., 222[2], 274[1]
Diogenes v. Babylon 136
Dionysos, n. d. 137, 395
Diri, n. d. 57
Doctrina Addai 146
Dodd, Miss 127[6]
Doppeladler mit Löwenköpfen 305, 307
Doppelgeschlechtigkeit der Gottheiten 10; ihre Bedeutung für den Kult 345
Doppelhammer 87
Dornbusch 294, 388 ff.
Drachensymbol s. Schlangensymbol 304

Dreiheit, Bedeutung der — 182₁
Dschebel Mūsā, Berg 390₁
Dschebel Serbāl, Berg 390₁
Du, Bildungselement in Göttern amen 143
Dù-azag-ga 81
Dubletten von Göttern 14
DU. ER, n. d. 2, 20
Dumuzi-abzu = Tamūz (s. d.) 15, 40, 41₅, 283
Dungi, n. p. 29, 105, 333
Dungi-Babbar, n. p. 333
Duranki, n. d. 57
Dūr-Enlil, n. l. 155
Dūr-Gula, n. l. 155
Dur-ilu, n. l. 154
Dūr-lagaba, n. l. 30
Dūr-Ninib, n. l. 155
Dūr-Nusku, n. l. 155
Dūr-Sin, n. l. 155
Dūr-padda, Festung 84
Du-Samāwī 117₁, 143
Dusares, n. d. **137** ff.; Sonnengott 137 f.; von einer Jungfrau geboren 138; ursprünglich chthonische Gottheit? 138; Erklärung des Namens 141
Dussaud, R. 162₄, 194, 195₂.₄, 196₁.₃
ed-Duweir, n. l. 300₇

Ēa-bēl-ilāni, n. p. 28
Ēa-dipāri-ilāni (ili), n. p. 168
Ēa-epešānu, n. p. 27
Ēa-ēpiš-ilāni (ili), n. p. 27, 168
Ēanna, T. 46, 111
Eannatum, n. p. 11, 15, 24, 26, 44, 284, 298, 301, 336
Ēa-qarrad-ilāni, n. p. 297
Ēa-ṣalam-ili oder ilāni, n. p. 27 f., 114 f., 130, 168
'eben, „Stein" als Gottesbezeichnung 269
ē-dingira 155; s. *bīt-ili*
Edomiter, n. g. 220
Eerdmans, B. D. 187
'Egeljaū, n. p. 297
Ēgipar, T. 49
Ēgišširgal, T. 31, 33
Ē-ḫar-sag-gal-kur-kur-ra, T. 95, 267
Ē-ḫar-sag-kur-kur-ra, T. 267
„Ehre" Israels 291
Ē-ḫul-ḫul, T. 33
Eid 158
Eifersucht Jahwes 279
Eigennamen, westsemitische 105; mit *ilu-ēl* gebildete 151
Eigenschaften, geistige der Götter 11 f.
Eigenschaften, sittliche der Götter 100, 340 ff.; s. bei den einzelnen Gottheiten
Eigenschaften, Übertragung göttlicher 67
Einflüsse, babylonische (und ägyptische) auf das Westland 102 f.
Einheit des Heiligtums 279, 388
Einheit und Vielheit der Götter 100, 116, 175 f.
Einzigartigkeit und Einheit Jahwes 361
Einzigkeit Jahwes 217
Ē-kiš-nu-gal, T. 29
E-kur, n. d. 21
Ēkur, T. 43, 48, 75, 86, 267
ēl, Appellat. für „Gott", babyl. *ilu* (s. d.), 181 f.; in a.t. Eigennamen 188; im allgemeinen Sinne 188 ff.; = Jahwe 188 f.; im Munde von Nichtisraeliten 189; Seltenheit des Gebrauchs im A.T. 189; im A.T. nicht als ursprünglicher Eigenname nachweisbar 189 f.; auch nicht in den Amarnabriefen 190 f.; westsemitische Eigennamen mit *ēl* aus der Ḥammurapi- und Amarnazeit 190; phönizische Eigennamen mit *ēl* 191 ff.; *ēl* als besondere Gottheit bei den Phöniziern 191 ff., 213; Abkürzung für eine spezielle Gottheit 191; der phönizische Ēl bei griechischen Schriftstellern 191 f.; Kronos-Helios-Ēl bei Diodor 191 f.; *ēl* bei Damascius 192; Ēl-Helios bei Servius; *Ἥλος* bei Philo Byblius 192; die Göttin Elāt oder Elōt 192 f. — *ēl* bei den Aramäern 193 ff.; in aram. Personennamen 193; als besondere Gott-

heit bei den Aramäern 193; seine Bedeutung 193 f., 213. — bei den Nordarabern 194 ff.; in den safatenischen Eigennamen 194; zweifelhafte Identifizierungen 194; *ēl* unbestimmt 194; Beziehungen der Safatener zur Gottheit 195; Allāt „die Göttin" s. d.; Allāh 196, s. d.; Bedeutung des Namens für den Monotheismus 196; חלה 196. — Die ēl-haltigen Eigennamen bei den Nabatäern u. Palmyrenern 196 f.; אלה, אלהא 197; אל bei den Südarabern 196; *il*-haltige Eigennamen 197 ff.; *Il-Ēl* als selbständige Gottheit bei den Südarabern 197 ff., 213; die ursprüngliche Einheit des Pantheons? 198 f.; אלה „Gott" und אלהת „Göttin" bei den Sabäern 199; Gesamturteil über den ursemitischen Ēl 199 f., 213

ēlim, Plural von *ēl*, s. d., = „Gott" im allgemeinen Sinne 118, 174 f.; in singularischer Bedeutung bei den Phöniziern 173 ff.; „Göttin" 174; „Gottesbild" 171₂, 174, 181; *ēlim* = *bēth ēl* 175; *ēlim* = Astrolog, Tempelastrolog? 174₁; *bᵉnē ēlim* 184

ἦλ 207₂

ἤλειμ 171₂, 174

Ēl, s. *ēl* und *ilu—Ilu*, 100, 111, 124; ursemitischer 100, 150 ff., 159, 213; absoluter Gott? 150 f., 191, 213; die ursprüngliche Einheit des Pantheons? 150 f., 159 f.; ursprünglicher Eigenname im A. T.? 189 f.

elāh, aram. „Gott" 209

Ēl ʿeljōn, ʿEljōn 189, 213, **258** ff.; Anu und — 202, 258₃, 264; Gebrauch des Namens in Gen. 14, 18—22 . . . 259, 264; ʿE. ein auf Jahwe übertragener altkanaanäischer Gottesname? 259; bezeichnet eine Art Zwischenstufe zwischen Judentum und Heidentum 259 f., 264; der Ὕψιστος in der jüdischen Diaspora 260 ff.; als Himmelsgott 262 f.; Stellung des Namens in der alttest. Religionsgeschichte 264, 285

eloah 167, 181, 209; als Singular zu *elohim* 210 f.

elohim 150, 158₄, 167, 170 f., 173, 174₁.₄, **178** ff., 189, 209 ff., 249, 259; im A. T. noch in pluralischem Sinne gebraucht 179 f.; andere Pluralformen mit Singularbedeutung 180; Bedeutung des Plurals *elohim* bei Jahwe **181** ff.; J. „Gott der Götter" 181 f.; polytheistische Ausdrucksweise im A. T. 181 f.; *elohim* als die Siebengottheit 182 f.; persönliche Einheit in Jahwe 182 f.; universalistische Bedeutung 183, 186₂, 362; als Motiv für die Exklusivität Jahwes 183, 278, 362, 381; *elohim* zur Bezeichnung einzelner Götter fremder Völker 183; = „göttliches Wesen" 183; *bᵉnē elohim* 184; *bar elāhīn* 184; zur Bezeichnung des Königs 205 f., 336; Umschreibung des Attributs „göttlich" 184; *elohim* und der Zusammenschluß der Stämme zur Einheit 184 f., 277 f., 381, 392; Jahwe durch *elohim* als die höhere Einheit der Götter bezeichnet, nicht Zusammenfassung der lokalen Numina 185 f.; Einführung des Terminus *e.* in den Sprachgebrauch des A. T. 186; Bedeutung des Namens für die isr. Gottesauffassung 186 f., 378, 385; Elohimquelle 186 f.; *e.* ein Zeugnis für Polytheismus im A. T.? 187; der Name gegen die polytheistischen Neigungen gerichtet 187; Jahwe „der Gott" ausschließlich bes. im Sprachgebrauch des Dt. 187 f.; *elohim* und die Transzendenz Gottes 284 f.

Ēl Šaddaj 190, 213, 229, **265** ff., 294; die Bedeutung des Namens nach der Überlieferung 265 f.; die Ableitung von *šadū* Berg 267 f.; Enlil „der große Berg", desgl. Ašur 267, besonders häufig aber ist *KUR. GAL* oder *KUR* „der große Berg" Beiname des Gottes *Mar. tu-Amurru* 268. „Berg" = Herr. Wahrscheinliche Lesung von שדי ist *Šādaj* 269. Ähnliche Gottesnamen im A. T. 269; Stellung des Namens in der alttest. Religionsgeschichte 270, 385

Elam 161, 284

Elāt, n. d. 192

Elath, n. l. 389 f.
Ēl Ḫammān, s. Baʿal Ḫ. 106, **108** f., 191
Elias 187, 323, 328 ff., 346, 362, 364, **369**
Eliezer, n. p. 397
elīlīm, Nichtse — Götzen 219, 361
Elimelech, n. p. 190, 210
Ἐλιοῦν 259
Elisa 329 f., 364
Elišamaʿ, n. p. 295
Elišebaʿ, n. p. 177
Eljādāʿ, n. p. 193, 205
ellilūtu 25, 521
Ἑλλωτία, Ἑλλωτίς 1924
Elohimpsalmen 187
Elohimquelle 186 f.
Elohist 274
Ἐλωΐμ 2072
ēl ʿolām 1191, 259
Elqāna, n. p. 1694
Elōt, n. d. 192
ēl rōʾī 259
Elym 1741
Emaḫtila, T. 55
Embleme der babyl. Götter 287
Emesa, n. l. 135
Ē-nam-ḫe, T. 83
En-an-ki (Ea), n. d. 28
Enannatum, n. p. 247
ʿĒndōr, n. l. 183
Engel 253; — Jahwes 272, 289 f.
Engidu (Eabāni) als chthonische und solare Gottheit 41; Namenserklärung 415; Tamūz-Gestalt 72; E.-Gestalten 127; E. und das Stiersymbol 299; — 358
Ēniēl, n. p. 193
Ē-ninnū, T. 304
Enki-Ea, n. d. 2 f., 12 f., 15, 203, 29 f., 36, 40, 45, 51 f., 55, 57, 60, 66, 672, 69 ff., 73, 75, 78, 80 f., 84, 95 ff., 114, 201, 2025, 274, 282, 321, 358, **26** ff.; Weisheitsgott 26; Heilgott 26; Künstler 26 f., Schöpfergott 27 f.; die Urform 27, 114; Herr Himmels und der Erde 28; Vater des Tamūz 415; Ea und Marduk 53 f.; Ea und Tamūz 70 ff., 115; Ea und das Schlangensymbol 311 f.
Enlil-Bēl, n. d. 2 f., 13 f., 15, 21, **23** ff., 26, 29 f., 341, 36, 52 f., 57, 63, 66, 68, 70, 73, 75 ff., 78, 80 f., 82, 85, 92, 94 f., 96 ff., 201, 2025, 205, 257, 2881, 291, 298, 321, 333, 358; verkörpert das absolute göttl. Herrschertum 23 f.; „Herr der Länder" 24; Schicksalsbestimmer 24 f.; Ellilschaft = Herrschaft 25; E. u. Marduk 54; = Marduk 54; *Enlil ilāni* 936; „der große Berg" 267; der Götterberg 267; der starke Wildochse 299
En-lil-li, n. d. 57
Enlil-ilum, n. p., und Enlil-Anum, n. p. 23
En-maštu (Ninib), n. d. 77
Enmešara, n. d. 212, 57
Enos, n. p. 229
En-ša(g)-kuš-an-na, n. p. 2411
En-šár, n. d. 20
ʿĒn-Šemeš, n. l. 104
Entemena, n. p. 11, 15, 24, 26, 301, 307, 336
Entsprechung des Himmlischen und Irdischen 6
Entwicklungsprozeß der babylonischen Gottesauffassung von der Vielheit zur Einheit 100
Enuma eliš 1 f., 6, 20, 256, 28, 31, 52 ff., 60, 617, 64, 298
Enzu-kuš, n. p. 1643
Enzu s. Sin
Ephod 296
Ephraim, n. g. 354
Epiphanie 138
Epiphanius 137 f., 2222
ἐπουράνιος 265
Epping, J. 793
Epstein, J. N. 396
ʿEqron, n. l. 110, 310, 329
Erba-Amma, n. p. 165
Erba-Ēa, n. p. 165
Erba-Enlil, n. p. 165
Erba-ilu, n. p. 165
Erba-Marduk, n. p. 165
Erba-Nabū, n. p. 165

Erba-Nergal, n. p. 165
Erba-Ninib, n. p. 165
Erbatum, n. p. 165
Erech, n. l. 13
Ergriffenheit, religiöse 370f.
Eribaja, n. p. 165
Eribam, n. p. 165
Eridu, n. l. 13, 41
Erman, A. 39$_6$, 101, 307$_2$
(Ē)-Saggilia, n. p. 156
Esagila, T. 55, 61, 65
(Ē)-Sagilai, n. p. 156
Ēšara = Kosmos 43, 53, 75, 93, 280
Esau 220
Ešbaʿal, n. p. 205
Ē-sil-sir-sir, T. 11, 43
Ešmun, n. d. 107f.; sein Wesen 107f.; Etymologie 108, 394; 111f., 313
Ešmun-Astart, n. d. 107, 112
Ešmunazar, n. p. 111; E.-Inschrift 113
Ešmun-Melqart, n. d. 112
Esoterismus 366
Esra 121, 203
Etakkama, n. p. 39
Etana, n. p. 307
Etanamythus 307
Ē-temen-an-ki, T. 18
Ethbaʿal, n. p. 105, 328
Ēturkalamma, T. 268
Ē-ud-gal-gal, T. 85
Ē-ú-nam-ti-la, T. 11
Ē-ud-ul, T. 50
Ē-ur-imin-an-ki, T. 18
Eusebius 207
Euting, J. 110$_7$, 196$_5$
En-uru-ul-la, n. d. 20
Ewigkeit, Begriff der — 119$_1$; Jahwe, der Ewige 217
εὐλόγητος 260
Exil u. Wiederbegnadigung 355ff., 392
Exklusivität 64ff., 99; E. Jahwes 183, 249, 276, 279, 320ff., 362
Ezechiel 286, 289
Ezida, T. 23, 25$_4$, 55, 65
Federkrone, Symbol 128
Fell, W. 117$_1$, 143
„Fels" als Gottesname 269 (vgl. 277)
Feste in Israel 360
Fetischismus 375
Fʿ, n. l. 303$_4$
Figulla, H. 172$_3$
Finsternis, Symbol 292
„Flammenerde", T. 111
Fleischer 209
Fliegenbaʿal, Fliegensymbol 110, 310
Fossey, C. 319$_1$
Frank, C. 40$_4$, 47$_{2.4}$, 90$_1$, 91$_{1.3}$, 97$_1$, 297$_1$, 298$_3$, 305$_6$
Frazer, J. G. 110
„Fremde Götter" in Israel 183, 187; Verbot ihrer Verehrung 278
Fürbittgottheiten 10

Gá-an-na, n. p. 22$_4$
Gabbar, n. p. 109, 122
Gad, n. d. 140, 301
Gadaljama, n. p. 226
Gad-ʿAwīdh, n. d. 196
Gal, n. d. 62
Gàl-dingira, n. p. 164
Galiläa 185
Gallab-ēlim, n. p. 175
Galu-babbar, n. p. 10
Gamal-ilāni-lūmur, n. p. 166
Gamal-Sin-lūmur, n. p. 166
Gá(?)-ra[, n. d. 21
Garstang, J. 124f., 305$_{8.9}$, 308$_4$
Gašan-anna, Gašan-girbilum, n. d. 40
Gašan-Ēturkalama, n. d. 40
Gašan-Ḫarsagkalama, n. d. 40
Gatumdug, n. d. 10, 43, 48, 335
Gauhari 145$_4$
Γῆ, n. d. 260
Gebal, n. l. 105, 109, 178, 303
Gebete, ihr Inhalt in Babel 342f.
Geburt, nationale, Israels 382
Geburtstag der Sonne 138
Gᵉdaljah(u), n. p. 226, 295
Gegenwart Jahwes in seinem Volke 289ff., 295

Geier, Symbol, s. Sonnengeier
Geist, die Gottheit als — 292
Geist Jahwes 289, 295
Gelderen, C. v. 396₁
Genea, n. p. 118
Genos, n. p. 118
Gerechtigkeit 12; soziale — 348 f.; = Religion 347
Gesenius, W. 108₅
Gesetz 349, 388
Gesetzesreligion 350
Gestalt Jahwes 288 f.
Gestirnkult und Monotheïsmus 29
Gestirnkult im Westlande 103; in Vorderasien 147; astrale und tellurische Gottheiten 103
Gestirnreligion, babylonische 4 f., 201, 212; im Westlande 103, 147; altarabische 140 f., 147
Geštin, Geštin-anna (neusum. Muti oder Mutianna), n. d. 40
Geštinna 98
Getreidegöttinnen 43 f.
Geyer, R. 322₂
Gezer, n. l. 172, 226, 302, 309₃, 314
Gibea, n. l. 350
Gidim-sig-ga, n. d. 49
Giesebrecht, F. 374₁, 392₂
Gilgameš, Giš, Gišbilgameš **40**, 358; Sonnenheros 41 f., 299, 307, 316; Etymologie 42₁; G. und Tamūz 71 f.; G. und Melqart-Herakles 109 f.; zwei Drittel Gott 282 f.; G. und das Stiersymbol 299; G.-Gestalten 127, 304, 307₈
Gimil-Dagān, n. p. 162
Gimil-ili, n. p. 162
Gimil-Nanā, n. p. 162
Gimil-Sin, n. p. 336
gingira 202₅
Gira, Flurengott 41, 58, 80 f.
Girru-Nusku (sumerisch Bilgi, Gišbar), Feuergott 3, 12, 38 f.; ethische Eigenschaften 38 f., 80
Giš-ḫu (Umma), n. l. 10
„Glauben" in Israel 344
Gleichförmigkeit des göttlichen Wesens 100
Götter, babylonische, Grundanschauungen der Babylonier über ihr Wesen 1 ff.; Personifikationen der Naturkräfte 1 ff., 149, 283, 340; nicht Persönlichkeiten 3 f.; Entwicklung zu Persönlichkeiten 100; s. bei den einzelnen Göttern; ihre Namen 148; Zahl ders. 3; geistige Fähigkeiten und Leidenschaften 11 f.; gute und böse — 11 f.; Gleichförmigkeit 100
Götterbilder, Befragung der — 318
Götterglaube, altarabischer 139 ff.
„Götterherr" 116 f., 147; s. *bēl ilānu*
Götterherrin 47; s. Bēlit-ilē
Götterkombinationen, phönizische 111 ff., 147
Götterlisten 56 ff.
Götternamen s. Namen
Götter, Persönlichkeiten und Gestirne 6 ff.
Göttersohn, Göttersöhne 184
Götterstatue, freistehende 124₂
Götterzahlen s. Zahlen
Göttin, Bild einer chaldischen 91
Göttin, die syrische 112, 124, 148
Göttinnen und Pflanzenleben 8 f.; Repräsentantinnen der tierischen und pflanzlichen Fruchtbarkeit 10
Göttliches und Menschliches, gegenseitiges Verhältnis in Babel und in Israel 282 f., 333, 336
Gold als Symbol 105
Gomer, n. p. 177
Gomorrha, n. l. 359
„Gott" = Tempel 155 f.
„Gott der Götter" 181, 260
„Gott des Himmels" 263, 362
„Gott" und „Himmel" 201 f.
Gott und Mensch, gegenseitiges Verhältnis in Babel und Israel 343
Gott, absoluter, s. auch *Ēl* und *Ilu*, 160, 213; Ausdrucksformen für — 201 f.; = Lebensherr 202; = Führer, Lenker 203 f.; = Herr, König 204 ff.; = der Starke 207; = Fürst, Gebieter 208; = Führer, Richter, Lenker 211 f.; = Zweck, Ziel 211 f.; = „Zielpunkt des Auges" 212; = Schützer 212

Gott, einheitlich, geistig 160
Gotteshaus 155
„Gottesschwester" 159
„Gottestor" *(Babili)* 154
Gottesvorstellungen, urzeitliche 213
Gott, Persönlichkeit 272
„Gott suchen und finden" 217, 272
Gott und Natur nach babylonischer und israelitischer Auffassung 280 ff.
Gott und Stern 5
Gray, G. B. $35_{2.4}$, 269_3
Greifen, geflügelte 125, 132, 308
Gressmann, H. 183, 189_1, 252, 282_1, 294_1, 295_1
Griechen 118_3, 138, 191
Grimme, H. 174_1, $177_{5.6}$, 198_2, 223_3, 248_1
Gu, n. d. 57
Gudea 10 f., 26 f., 30, 34, 43 f., 45 f., 48, 71, 73 f., 282, 299, 304 f., 311 f., 335
GUD.UD (Nebo-Merkur) 37, 299
Gugal-anna, n. p. 22_4
Gula, n. d. 45, **48**; Universalgöttin 49, 75, 93_5
Gungunu, n. p. 29
Gunkel, H. 119_1, 180_1, 189_1, 230_1, 390_1

Haare und Sonnenstrahlen 132
Ḫabdi-ili, n. p. 190
Ḫabiri, n. g. 183, 277; — und Hebräer 380, 391 f.
Hadad, s. Adad, 113, 119, 123, 193, 294; H. und Tešub 87 f., 126; H. und Baʿalšamēm 88, 120; H. und der Sonnenkult 83, 105, 120; Etymologie 89; H. und Ḏusamāwi 117_1; seine Statue 124; H. und das Stiersymbol 115, 296 ff., 302
Hadad-Inschrift 111, 123 f., 193, 245, 364_1
Ḫaddu, n. d. 89
Ḥaḍramaut, Land 142
Ḫajjaʾlah, n. p. 194_2
Ḫakīr, n. l. 145_2
Ḫala-l-Bedr, Berg 390_1
Halbgöttliche Wesen 282 f.
Halbmond s. Mondsichel
Halévy, J. 113, 197, 203
Ḫali-jaum, n. p. 232
Ḫallāb, n. l. 13
Hals mit Löwenkopf, Symbol 98
Ḫammān 106; s. Baʿal Ḫ. und Ēl Ḫ.
Hamath, n. l. 117, 124, 193, 244 ff.
Ḫammurapi 6, 9, 22, 24 ff., 45 ff., 51, 52, 73, 82 ff., 85, 99, 105, 155, 158, 163, 242, 257, 287, 334, 341, 349, 387; als Gott bezeichnet 205
Ḫammurapi-bāni, n. p. 334
Ḫammurapi-ilu, n. p. 334
Ḫammurapi-Šamši, n. p. 334
Ḫanan-il, n. p. 197
Ḫananjah, n. p. 227
Ḫananjama, n. p. 226
Ḫanna, n. p. 256
Harper, W. R. 172_3
Ḫarrān, n. l. 13, 29, 33, 49, 129, 157, 321, 389
Ḫarsagkalamma, T. 268
Hartmann, M. 88
Hathor, n. d. 106, 302_2, 303, 321
Ḫatti, n. g. 85, 321 f., 335
Hattusil, n. p. 85
Haubas, n. d. 142
Haupt, P. 42_1, 184_2, 220, 237_3, 245_2, 299_4, 383_1, 389 f., 391_3
Hauran 139, 196
Hausgötter 296
Ḫazaēl, n. p. 170, 193, 329
Ḫazaqijau, n. p. 226
Ḫazrak, n. l. 118
Hazuka, V. 240_1
Hebdomaden 177
Hebräer, n. g. 176, 183, 277, 291, 380; — und Ḫabiri 380, 391 f.
Hebron, n. l. 220
Hedschas, Land 139
Hehn, J. 11_1, 12_1, 21_2, 66_4, 82_4, $89_{8.9}$, 158_6, 168_4, $176_{2.5.6}$, $177_{1.2.3.7}$, $178_{2.3}$, 182_1, 255_2, 258_2, 293_2, 387_1
Heidentum, Reste arabischen — 139 ff.
„Heilige, der" 180; Jahwe „der H. Israels" 271, 352

Heiligkeit Jahwes 352
Heiligkeit Israels 338
Heiligtümer und Kultformen, die kanaanäischen, und die Israeliten 324 f.
hel 207₁
Heliogabal, n. p. 135
Heliopolis, n. l. 83, 104
Helios, n. d. 192, 260
Hera, n. d. 149
Herakles-Herkules, n. d. 110
Herodes, n. p. 310
Herodot 137, 195
„Herr der Ewigkeit" 119₁
„Herr", durch den Plural ausgedrückt 181
Herrlichkeit Jahwes 288 f., 295; ursprüngliche Bedeutung 289₁
Hettiter, n. g. 121 ff., 126, 173, 184₂, 246 f., 349
Heuzey, L. 300₁, 304₆, 305₁, 311 f.
Hierodulen 284, 345, 364
Hieronymus 207, 235₅
ḫilibū, syn. *ilu* 202 f.
Hilprecht, H. V. 91, 22, 27, 57₃, 156₅.₆, 157, 169, 178₄, 204, 209, 234₅, 282₄, 288₁
Himjaren, n. g. 145 f.
Himmel, der — als Gott 5₃, s. Anu; „Himmel" und „Gott" 201 f.
Himmelsheer 253; s. Ṣebaoth 364
Himmelsherr, s. Baʿalšamēm 88, 117 ff., 196; in Palmyra Gott des Universums 119, 147
Himmelskönigin 50, 114, 365
Himmelsstier 87, 297
„Himmel und Erde" 257
Hinke, W. J. 310₂
Hiskia, n. p. 313, 364
Ḫizqijjāh(u) 226
„Höchste, der", s. ēl ʿeljōn 180, 258
Höhen 364, 388; —kult 270 f.
Hölscher, G. 225₂
Höms, n. l. 133₄
Hörner als Götteremblem 298 f., 302 f.
Hörnermütze, Symbol 122, 124, 128 f., 205, 287, 291, 299 f.
Hoffmann, G. 113, 174₁, 175₁.₃, 266
Hoheits- und Herrschaftsplural 181
„Hoher Himmel", T. 111
Holzinger, H. 186₃, 187₁
Hommel, F. 7₃, 25₁₀, 71₅, 72₁, 89, 137₃, 142₂, 144, 157₁, 159, 171₁, 197₁, 198, 211, 215, 237₅, 267
Honorius 263
Hoonacker, A. van 215₃
Ḫoreb, Berg 390
Horus, n. d. 302₂
Horussperber 146
Hoschander, J. 162, 163₃
Hoseas 105, 306, 318, 323, 330, 345, 354; Hosea-Josua 229
Hrozný, F. 23₄, 27₃, 73₂, 74₂.₃, 78, 234₁, 299₂
Huber, E. 21 f., 26₁, 30₇, 47₉, 164
Humann, K. 126₁, 127₄.₅
Hund, Symbol 98
Hunger, J. 67₂
Hussey, M. I. 51₂
Hydromantie 317
Hypsistos s. *ὕψιστος*
Hymnen- und Gebetsliteratur in Babel 370

Ja-ai-u, n. p. 238
Ja-a-mu, n. p. 238
Ja-a-u, n. p. 238
Ἰαβέ, n. d. 221
Jabni-ilu, n. p. 172, 190
Jaʾdi, Jaʾudi, Land 109, 121, 193, 244 ff.
Jadiḫu-ēl (Jᵉdiʿa-ēl), n. p. 170
Jaḳkur-il, n. p. 197
Jäger, M. 234₅
Jäger, pfeilschießender, Sonnensymbol? 128
Jaghūth, n. d. 140
Jah (Ja) 188, 200, 321; Jah u. Jahu 222; s. d.
Jāhō 222, 223₃, 248₁
Jāhū, s. auch unter Jahwe, 188, 378; Jāhū u. Jāhō 222, 223₃; J. u. Jahwe 222 ff.; selbständiger Gebrauch der Form Jāhū 223 f.; Jahu (und Jah), die populären

älteren Formen, Jahwe die priesterliche, offizielle Form 224; Jahwa 223₈; Aussprache in der Praxis 225; die Schreibung יו 225, 227; *jō* und *jᵉhō* im Assyr. durch *jau* 226, hebr. יה im Babylonischen durch *jama* wiedergegeben 226 ff., 232; die Schreibung *jaḫū* 227

Jahwe, Name des Gottes Israels 119₁, 122₄, 179, 181, 205 f., 213, 265, von 272 ab passim; Erklärung des Namens im A. T. 213 ff.; Ex. 3, 14 ... 214 ff.; „ich bin" 214 f., 221; „er ist" 214; J. „der gegenwärtige" 214 f., 378, 381; „ich will mit dir sein" 215; die Stellen des A. T., die auf die Deutung Ex. 3, 14 zurückweisen 215 ff.; Ezechiel 216; Bedeutung der Gegenwart Gottes 216 f.; Deutung des Deuterojesajas 217; Übersetzung der LXX 217 f.; Aseität 218; die im Buche Exod. vorausgesetzte Situation 218; die verschiedenen Arten des Seins 219; Bāši-ilu, Ibašši-ilu, Ibašši-ilāni 219; die Inschrift am Isistempel zu Sais 219 f.; die hiph'ilische Deutung des Namens J. 220; Ex. 3, 14a interpoliert? 220 f.

Jahwe u. Jahu 222 ff.; Jahwe, Jahu u. Ja 228 f.; Jahwe spez. israelitische Interpretation von Jahu oder Jaho 228 ff.; Einführung des Namens in Israel 229 f. — Herkunft des Namens J. 230 ff.; indoarische Ableitung 231; v. Ägypten 231; v. Phönizien 231; v. d. Qenitern 231 f., 384 f. — Babylonischer Ursprung? 232 ff.; *jaum, ja'wi, jawi* in den Eigennamen 232 f.; der angebliche Gott Jawum 233; *jawi, jawa, jama, japa* in den Amarnabriefen 233; *jami* 234; das hypokoristische Affix *ja* 234 ff.; die auf *ja* endigenden Namen der Amarnabriefe 234₇ [1]); *ja* als Substitut in mitannischen und hetitischen Eigennamen 235; יה am Ende alttestamentlicher Eigennamen 235; am Ende von Gattungsnamen 235 f.; „Gottes" oder „Jahwes" zur Bezeichnung des Superlativs 236; auf *ja* endigende geographische Namen 236 f.; *jau, jātu, jaūtu* am Ende 237 f., 243 f. und am Anfang von Eigennamen 238; hat nie das Gottesdeterminativ und vertritt den Gottesnamen 238.

Bedeutung des *jau* und *jāti* nach den Erklärungen der Babylonier 239 ff.; Grundbedeutung des Pronomens *jau* 243; Deutung der mit *jau* zusammengesetzten Eigennamen 243; die babyl. Schreibung der hebr. Namen mit יהו 244, 247; Jaubi'di 244 f.; Jau und Ja'udi 245 f.; ein babyl. Gott Jau existiert nicht; mögl. Zusammenhang zwischen dem babyl. *jau* und dem israel. Jahwe 248 f., 381₁; die Formen Jau, Jahu und Jahwe 248; Motive u. Tendenzen dieses Namens 249 f., 260 f., 281, 289; Moses u. der Name J. 248, **381**

Jahwe nissī 259

Jahwe Ṣebāōth 213, 250 ff.; babylonische Beiwörter ähnlichen Charakters 250 f.; Bedeutung der Ṣebāōth 251 ff.; auf J. als israelitischen Kriegsgott gedeutet 251 f.; auf J. als Pestgott 252 f.; auf das Himmelsheer 253; J. Ṣ. bei Amos 253 f.; Wiedergabe des Namens durch die LXX 254 f.; die Lade Jahwes 255 f.; universalistische Bedeutung des Namens 254 ff., 260; universalistische Epitheta in Babel 256 f.; Alter des Namens 257 f.; *Elohīm* und *nišbaᶜ* in ihrer Beziehung zu J. Ṣ.

Ἰαουε 228

Ἰαώ 222

jau, jāti, jaši 239 ff.

jāti = Wesen, Person 243

Jeho und Jō 200, 222; in den Eigennamen 225 f.

Jahwe, „Herr der ganzen Erde" 256

J., Naturgottheit in der vorprophetischen Zeit? 351 f., 380

J., im Laufe der Geschichte sich offenbarende Persönlichkeit 271 ff.

[1]) Die hier zusammengestellten Namen werden im Register nicht mehr aufgeführt.

J. und die Einheit der Naturgottheiten 294, 397
J. als Willensmacht 344
J. als Blitz- und Wettergott 290, 294 f.
J. als „Wüstengott" 322 ff.
J.s Kulturfeindlichkeit 322 ff.
J.s sittlicher Charakter, Hervortreten in der vorprophetischen Zeit 350 f., 368, 373
J. als Volksgott 331, 338, **348** ff., 363, 380 f.
J. Vertreter der Gerechtigkeit 343 f., 348 f., 360
J.s Gerechtigkeit und Heiligkeit 352
J. identisch mit dem ethischen Prinzip 354 f.
J.s Allursächlichkeit 316, 344 f., 348 f., 353 f., 361 f.
J.s Akkommodations- und Absorptionsfähigkeit 326
J. und das Geschick seines Volkes 353 ff.
J.s Vergegenwärtigung im Volke 289 ff., 295
J. Erlöser seines Volkes 382
J. u. das Adlersymbol 308 ff.
J. u. das Löwensymbol 306 f.
J. u. der Mondkult 389
J. u. das Schlangensymbol 313 f.
J. u. das Stiersymbol 297 f.
Jāhō-ōr, n. p. 223_3
Jahwe-ēl 215
Jahwe, „Gott des Himmels" 121
Jahwe-Zeichen 231
Jahwist 274
Jaḫzar-ilu, n. p. 190
Jakob 214 f., 220, 272 f., 369
Jama, n. p. 233
Jamlik-ilu, n. p. 190
Jamu, n. p. 238
Japa-Addi, n. p. 233
Japaḫ-Addi, n. p. 233
Jaqdumil, n. p. 203
Jaʿqobēl, n. l. 215
Jarbi-ilu, n. p. 190
Jarḫibōl, palm. Mondgott 133; Deutung des Namens 133; Sonnengott 133 f.
Jašbi-ila, n p. 178, 208
Jaṣduqil, n. p. 197
Jasili-kaya (Boghazköi) 127
Jašmaḫ-Dagān, n. p. 232
Jašmaḫ-ēl, n. p. 162
Jasmaʿil, n. p. 162, 197
Jastrow, M. 35_1, 38_4, 49_5, 50_1, 73, 77_4, 85_2, 94_4, 95, 135, 235, $236_{1.2}$, 237_2, 318_1
Jasumūnu, n. d. 107, 176
jāthā 243
Jathī, n. d. 196
Jātum, n. p. 238
Jaua, n. p. 238
Jaubāni, n. p. 238, 243
Jaubiʾdi, n. p. 244 ff.
Jaʾudi, s. Jaʾdi
Jauḫazi, n. p. 226
Ja-u-ki, n. p. 238
Jaum-ilu, n. p. 232, 242
Jaʿūq, n. d. 140
Jautum(ta), n. p. 238
Jawi, n. p. 233
Jawi-Dagān, n. p. 232
Jaʾwi-ilu, n. p. 232
Jawi-ilu, n. p. 232
IB (Uraš), n. d. 2, 19 f., 58_1, 74, 76 f., 233
Ibašši-ilāni, n. p. 219
Ibašši-ilu, n. p. 160, 165, 219
Ib, Ib-gal, Teil von Ēanna 46
Ibni-ilu, n. p. 163
Ibn Kalbi 139
Ich-en-aton, n. p. 101
Idīnanni-ilu, n. p. 166
Idin-ilum, n. p. 163, 169
Jedaʿjah, n. p. 225
Jedaʿjaụ 225
Jeḫawēl, n. p. 206_3
Jeḫawmelek, n. p. 106, 206_3, 303
Jᵉhōʾaḫaz, n. p. 226
Jehošabʿat, n. p. 177
Jehošebaʿ, n. p. 177
Jehu, n. p. 238, 319, 323, 329
Jehuda, Land 245
Jensen, P. 1_1, 20_2, 37, 38_4, 40_2, 63, $75_{4.10}$, 78_1, 84_3, 243_3

Jephta, n. p. 359
Jeraḫmeel, n. d. 221
Jeremias, A. 5₂, 7₃, 8₃, 14₁, 17, 30₉, 31₃, 37, 66f., 76₄, 85₁₁, 128₁, 299₅, 322₁, 365
Jeremias, Prophet 278, 370f.
Jericho 223f.
Jerīm, n. l. 145₂
Jerobeam 306, I. 279, II. 245
Jerubbaʿal, n. p. 205, 350
Jerusalem 105, 122, 259, 264₁, 292, 298, 313, 327, 339, 355, 360f., 364f.
Jesajas 314, 323, 330, 347, 352f., 354, 356, **370**
Ješebāb, n. p. 178
Jesus Sirach 261
Igig, n. d. 32, 51f., 56, 93, 257
Jizraḫjah, n. p. 292
ἱκανός 265f.
Ikrub-Ēa, n. p. 163
Ikrub-ilum, n. p. 163
Il 197f. s. Ilu-Ēl
ila, „Gott" 208ff.
ilah, arab. „Gott" 208, 210f.
Ilu, s. Ēl, ursemitischer 100, **150**ff., 213; absoluter Gott? 150f., 191, 213; Eigenname 153, 167; Ēl bei den Phöniziern 191ff.
ilu, westsemitisch *ēl* 22f., **150**ff.; Gattungsbegriff 151ff.; Sing. u. Plur. wechselnd u. gleichbedeutend 152ff.; „Gott u. Mensch" 153; „Gott u. König" 153f., 204; Sing. u. Plur. in Ortsnamen, spez. *Babili* 154f.; in *bīt-ili* „Tempel"; *ilu* = „Tempel" 155f., 158; doppeltes *ilu* vor *Mar-tu (Amurru)* 88, 156f.; die Aussprache *Al, Alla* in Ḫarrān; *il* Artikel in den Gottesnamen? *(ina) maḫar ilim* 158; *ilum* = *elohim*? 158₄; *niš ilim* 158; *lipit ilim* 159; „Gottesschwester" 159; *ilí (NI.NI)* 159; Šumma-ilu-la-ilia 159f.; Ibašši-ilu 160; Bāši-ilu 160; Ibašši-ilāni 160; Eigennamen mit *ilu* aus der Ḫammurapizeit 160f., 190; aus der Amarnazeit 190; *ilu* und Anu 22f., 163f.; *ilu* in den Eigennamen aus der Kassidenzeit 165; die Namen mit *ilu* hypokoristische Bildungen 165ff., 201f.; zusammenfassendes Urteil über *ilu* in den Eigennamen 166; *ilí* (Genitiv) in pluralischer (kollektiver) Bedeutung 168ff.; *ilāni* „Götter" als Einheitsbegriff 169; Wechsel zwischen singularischer und pluralischer Schreibung in neubabylonischen Eigennamen 168f.; Verbindung des Plur. von *ilu* mit dem Verbum im Sing. 169; das westsemitische *ēl* durch *ilu* mit dem Pluralzeichen wiedergegeben 156₇, **169**ff., 188; Marduk als *ilāni* bezeichnet, während das Verbum im Sing. steht 171; *ilāni* in den Amarnabriefen mit dem Verbum im Sing. 171f.; *ilānia* zur Bezeichnung einer einzelnen Person in den Amarnabriefen 172f., 378; Ašur „meine Götter" 172f., 276; Mithra u. Varuna mit dem Determinativ im Plural 173, 175; Etymologie von *ilu-ēl* 151, **200**ff.; *ilu* u. *ištar* 201; „Gott" = „Himmel" 202; babylonische Synonyma für „Gott" 202ff.; *qadmu, digirū, ḫilibū* 202ff.; sumerisch *dingir* 202; die Ableitung von אול „vorn sein" 203f., 207f.; *šarru, malku, maliku, malik* Synon. für „Gott" 204; *ilūtu* parallel *šarrūtu*; „Gott" Bezeichnung der altbabyl. Könige 204f.; *ilu* = König, Machthaber 205, 333; „Herr" u. „König" beliebte Synonyma für „Gott" 205ff.; die Idee der Herrschaft das wesentlichste Moment der semitischen Gottesidee 207; *ēl* = *ἰσχυρός* 207; Charakter des *ē* in *ēl* 208; eine Form wie *bēn* „Sohn"; Grundstamm אלה resp. אלי 208ff.; *ila* „Gott" 208ff.; *ilí* 209f.; ה resp. י als dritter Radikal anzusetzen 209ff.; אל Grundbedeutung: „Bereich", *ēl* Gott daher = Gebieter, Herr, Führer, Lenker 211f.; *ēl* = Ziel? 211f.; „Zielpunkt des Auges" 212; Schlußfolgerungen 212f.
ily, phön. „diese" 211
Ilah, n. d. 195
Ilahat, n. d. 195
Ilāhat von Ḥamdan 145₄
Ila-laka, n. d. 209

Ilāni-adinu, n. p. 169
Ilāni-iddin, n. p. 169
Ilāni-ittia, n. p. 169
Ilāni-pī-uṣur, n. p. 169
Ilāni-ṣanūa, n. p. 169
Ilāni-ummu, n. p. 169
ilāni ša ilāni 33, 171, 181
Ilāt, n. d. 192, 195
Ilath-dajan (אלת־דגן), n. d. 196
Ilberg, J. 5₂
Ildāja, n. p. 190
Ilḫallabu, n. p. 157
ilí (NI.NI) 231, 259; „Gott" im allgemeinen Sinne 159, 161, 239
Ilí-aḫī, n. p. 163
Ilí-anum 23
Ilí-bānī, n. p. 161
Ilí-bašti, n. p. 203₃
Ilí-bēlī, n. p. 161
Ili-bīt-ili-nūri', n. p. 156₆
Ilí-dumqi, n. p. 203₃
Ilí-dūrī, n. d. 161
Ilí-ennam, n. p. 161
Ili-gimlanni, n. p. 161
Ilí(ilu)-iddinam, n. p. 161
Ili(u)-iqīša(m), n. p. 161, 165
Ilí-išmeanni, n. p. 161
Ilimilku(i), n. p. 190, 206₃, 210
Ili-rabiḫ, n. p. 190
Ili-šarru, n. p. 163
Ili-urri, n. p. 293
Ili-Urumuš, n. p. 334
Ilkanšan, n. d. 157
Illaḫab, n. d. 157
Ilmuqah (Almaqah), n. d. **141** ff., 157, 198; der Mond 142; Bedeutung des Namens 141₃, 144₁
Ilna'id, n. p. 197
Ilrabb, n. p. 197
Ilu-bi'di, n. p. 245
Ilu-ittia, n. p. 169, 193
Iluma-ila, n. p. 208
Ilumir-Iluwer (אלור), n. d. 88 f., 118, 124, 157
Ilu-naid, n. p. 197
Ilu-rabī, n. p. 190
Iltam(m)eš, n. p. 157
Ilteḫri-abi, n. p. 157
Ilteḫri-nūri', n. p. 157
Ilu-abu-uṣur, n. p. 167
Ilu-amranni, n. p. 161
Ilu-bāna, n. p. 163
Ilu-bāni, n. p. 163, 165, 167
Ilu-iddina, n. p. 165
Ilu-nadin-šum, n. p. 167
Ilu-na'id, n. p. 167, 197
Ilu-šar-uṣur, n. p. 167
Ilu-tūram, n. p. 161
Ilu-ukallani, n. p. 167
Iluwer 157, s. Ilumir
IM, n. d. (Adad-Rammān, s. d.) 82, 84; = *ba'lu, baḫlu*, בעל 87; = Tešub 87, 126
Imgig, n. d. 74
'Immānūēl, n. p. 193, 356
Immer, n. d. 341
Immer-Ramman 44
Ina-anniša-allak, n. p. 166
Indoeuropäer 184₂
Indogermanen 185
Indra, n. d. 173, 322
Innina-Ištar (s. Ištar) 15, 341, **44**, 46, 48, 342; ihr Emblem 44; Flurengöttin 44; Gattin verschiedener Herrscher 44, 336
In-šeš, n. d. 98
Instinkt, monotheistischer der Semiten 16
Intoleranz Jahwes 249, **320** ff., 361
Jo, n. d. 149
Jō'aḫaz, n. p. 226
Jochebed, n. p. 230
Joel 286
Johns, C. H. W. 157, 233₄
Jojachīn 366
Jonadab, n. p. 323
Jonathan, n. p. 279
Joram 319, 329
Joseph 317
Josephēl, n. l. 215
Josia 364 f., 388
Irīmanni-ilu, n. p. 166
Irnini, n. d. 51, 305

'Īr-Šemeš, n. l. 104
Isaak 214f, 220
Išbi-Ura, n. p. 178₄
Isebel, n. p. 105, 179, 319, 328
Išḫara, n. d. 98
ἰσχυρός 207, 266
Isin, n. l. 21, 163
Isis 114; als Universalgottheit 149; als *ēlim Aštart* bezeichnet 174; 219, 303, 321
Islam 139f., 375; heutiger 367
Išmā-ilu, n p. 162
Išmē-Dagān, n. p. 336
Išmē-ilu, n. p. 162
Išqu-ili, n. p. 163
Israel, Israeliten 109f., 173, 177₆, 179, 180, 183, 185, 188, 205f., 213, 226, 244f., 248ff., 265, 272ff. passim, **277**
Israels Auserwählung 331, 338, 374
I.s Isolierung gegenüber den Nachbarvölkern 327f.
I., Sohn Jahwes 337; — Weib Jahwes 337
Ištar, babyl. Göttin, 3, 7, 14, 20₂, 58, 82, 86, 92, 98, 100, 115, 122f., 141, 143, 152f., 202₅, 269₁, 305, **42**ff.; Name für „Göttin" überhaupt 42f., 115, 145 (vgl. sab. Šams); Etymologie 421, 394, 201; Darstellungsweise 8f.; als Kuh 11, 106, s. unter Kuhsymbol; Muttergöttin 10f.; Muttergöttinnen 43ff.; Einheit u. Vielheit — die einzelnen Göttinnen als Erscheinungsformen der Ištar 42ff.; Ištar = weibliches Pantheon 153, 167; lokale Differenzierung 46, 115; I. v. Ḫallāb u. Agade 13, 46; v. Erech 13, 46; v. Nineve 13, 46, 321; v. Arbēla 13, 46; Vereinigung heterogenster Eigenschaften 46f., 97; Kriegsgöttin 46f., 127₆; doppelgeschlechtig 47, 142; Prinzip der animalischen u. vegetativen Fruchtbarkeit 43ff.; die Ištarn als Sonnen- u. Vegetationsgottheiten 39f., 97, 106; Ištars Höllenfahrt 40; Verwandtschaft mit Tamūz 40, 47, 70, 72; I. als Planetengottheit 37, 42; Hervortreten der ethischen Eigenschaften 12, **48**ff., 50, 100, 341; die barmherzige Göttin 12, 48; Herrscherstellung 47ff.; Himmelskönigin 50; erhaben über alle Götter, universell an Macht 50f.; allein erhaben 51. — I. im Westlande 106, 147, s. Astarte; in Mitanni 127f.; bei den Hettitern 127f.; die verschleierte Ištar 128; s. auch Aṯtar und Ilāt 195
Ištarn (Plur.) 50, 97
Ištartor 311
Ištar-wašur, n. p. 190
Iti-Dagān, n. p. 162
Iti-Ēa, n. p. 162
Iti-ili, n. p. 162
Iti-Nanā, n. p. 162
Iti-Nap, n. p. 162
Itūr-Šamaš, n. p. 163
Juda 184, 246, 354, 364ff. passim
Juden 121, 205; —tum u. Heidentum 260, 362
Juno Caelestis, n. d. 109
Jupiter, Planet 37, 61, 67, 200
Jupiter Heliopolitanus 300₇
Jupiter summus exsuperantissimus 263
Jurṣa, n. l. 172
Izrijau 244

Kadašmanburiaš, n. p. 85
Ka-di, n. d. 47, 310f.
Ká-dingira, Ká-dingir-meš vgl. Bābili 154
kaduglisug 203₄
ká ḫi-li-sir 203
Kalb-ēlim, n. d. 175
Kalumu, n p. 109, **121**f., 246; K.-Inschrift 121, 123, 129₂, 245
Kanaan 87, 101, 104, 173, 270, 279, 292, 320, 324, 326, 335, 359, 366, 380
Kanaanäer 101, 109, 126, 147, 178, 184₂, 319, 326f., 383₁
Kannu, n. l. 227
Kapa, n. l. 321
Kaphtor, n. l. 253, 360
Kar-Bau, n. l. 155
Kar-Bēlit, n. l. 155

Kar-bēl-mātāti, n. l. 155
Karge, P. 17, 100, 158[4], 159, 199, 211, 218
Karibil, n. p. 197
Karmel 105, 328
Karthago 109, 113, 117, 175
Kassitenzeit 85, 156, 165, 239, 268
Ká-sur-ra, Tor 304
Kautzsch, E. 189[2], 251[2], 306[1], 307[2]
Kedorlaomer, n. p. 397
Kelso, J. A. 236[3]
Kemoš (Kamos), n. d. 112, 183, 327, 359
Kemoš-melech, n. p. 206[3]
Kenose der Götter 99
Kerub 294
Kettum u. Mēšarum, n. d. 12, 40, 48[5], 341
Keule, Götterwaffe 128
Kēvan-Saturn 130
kibrāt irbitti 257
Kinderopfer 109
King, L. W. 50[3], 58[1], 59[1.2]
Ki-nu-nir, Tempel 47
Kir, n. l. 253, 360
Kirgilu, Ninkirgilu, n. d. 44
kir-zi-zi 62
Kiš, n. l. 18, 24[4], 161, 233, 334
Kišar, n. d. 1f., 21, **20**, 92
Ki-šár-gal, n. d. 20
Kislev, Monat 79
kiššatu 256 f.
Kišura, n. l. 163
Kittel, R. 374[1], 383[1], 390[1]
Kluge, O. 338[2]
König, E. 188[1], 225[1], 397
König der, u. die soziale Gerechtigkeit in Israel u. in Babel 349; — Gemahl einer Göttin 336; — Sohn der Gottheit 335f.; — der Erwählte der Gottheit 337f., 342; Inkarnation der Gottheit 39, 127, 204, 333; „König" syn. „Gott" 204ff., 333; Vergöttlichung der Könige im A.O. 283, 287, **332**ff.
Königtum in Babel 331ff.
Königtum in Israel 206, 330f.
König, Jahwe — in Israel 330f.
Königtum und Prophetentum, Antagonismus zwischen beiden 331f., 338, 368
K. und Priestertum in Israel 338
König der, im A.T. als „Gott" bezeichnet 205f., 336
Kohl, H. 127[6]
Koldewey, R. 126
Konstantinopel 123[1], 124[1]
Kortleitner, F. X. 231[2]
Kosmogonie (babylonische) 1
Kosmogonie und Theogonie 1, 315
Kosmologie und Theologie 2f.
Kranz des Sonnengottes 132
Krauss, J. 89[7], 157[1]
Krehl, L. 146[1]
Krencker, D. 127[6]
Kriegsgott, Jahwe als — 279f., 291, 294f., 382
Kronos, n. d. 191f.
Krugstempel, palästinensische 223f., 309f.
Kudurru des Nazimaruttaš 97
Kugler, F. X. 22[5], 37[1], 46[5.10], 48[5], 61[5], 66[4], 67[1], 299[5]
Kuhsymbol 11, 283, 299[7], **301**ff.; Ninḫarsag als Kuh 301; Bau 301; Kuh mit Kalb 301f.; Nisaba 302; Ištar von Nineve 302, 336; Ištar als Wildkuh 302; Astarte als Kuh 302f.; Hathor 303
Kultort als Individuationsprinzip 13
Kultus, israelitischer, seine Einfachheit und Strenge 283f.
Kult, religiöser in Babel 342
KUR-ahu-iddina, n. p. 268[3]
KUR-ēriš, n. p. 268[3]
KUR.GAL, n. d. 88f., **267**f., 270
KUR-ibni, n. p. 268[3]
Kur-kala-ba, n. d. 49
KUR.KUR-nādin-šum, n. p. 268[3]
KUR-mutabli, n. p. 268[3]
Kuschiten, n. g. 253, 360
Kutha, n. l. 13, 78f.
Kutušar, n. d. 81
Κύριος 205, 231, 262, 265; *Κ. Σαβαώθ, κ. τῶν στρατιῶν, κ. παντοκράτωρ, κ. τῶν δυνάμεων* 254f.; *κύριος (ὁ) ὕψιστος* 261, 263

La'aš, n. l. 117, 124
Lā-bāši-Marduk, n. p. 160
Labbu, n. d. 73
Lade Jahwes s. Bundeslade
Lagarde, P. de 202₄, 208₂, 211, 220
Lagaš (Tello), n. l. 10, 13, 15, 21, 24, 304f., 307
Lagrange, J. M. 105, 110, 115₃, 121₁, 130₁, 159, 162₁, 174₄, 189, 191, 192₂, 198, 199f., 211, 320₁
Laḫma und Laḫama, n. d. 20
Laḫmu und Laḫamu, n. d. 1, 20
Lajard, F. 132₁
Lakiš, n. l. 172
Lama-sig-ga, n. d. 49
Lamm, Symbol 132
Lammens, P. 133₄
Lampe, Symbol 292
Lampen, die sieben, als Symbol 293
Landersdorfer, S. 157₃, 234₁, 236₄, 238₄, 247
Lā-Nergal, n. p. 160
Landesgottheiten, die kanaanäischen, und die Israeliten 320, 324
Langdon, St. 44, 203₄, 240
Lanze, Symbol 60, 292
Laotse, n. p. 372
Larsa, n. l. 13, 29, 34, 65f.
Layard 302
le Bas 139₃₋₅
Lebensbaum (Palme) 125f., 127₃, 132 (Zypresse), 303₄, 308, 312f., 358; —kraut 312; —wasser 282, 312
Leberwahrsagung (Hepatoskopie) 318
Lehmann-Haupt, C. F. 68₁, 91
Lekanomantie 317
Leuchter, siebenarmiger 178, 293; L., die zehn 293
Levi, n. g. 338₂
Leviten 314
Liber, n. d. 395
Licht, Symbol Jahwes 292f.
Licht und Feuer 16
Licht und Finsternis 11f.
Lidzbarski, M. 111, 117₁₋₃, 118f., 120₂, 121₂, 123₁, 131f., 133₃₋₄, 143₂, 145₂, 171₂, 174₂₋₄₋₅, 175₂, 191, 192₄, 193₁, 194, 195, 196₃₋₅, 197₂₋₃, 237₅, 255, 300₅₋₇, 306₁
Liebe 348
Linūḫ-libbi-ilāni (ili), n. p. 168
Lipit-Ištar, n. p. 336
Līpuš-jaum, n. p. 232
Littmann, E. 162₄, 177₄, 194₁₋₂₊ 195₂₋₄, 196₃₋₅₋₆, 301₁
Löwe 74, 125f., 128, 141; Löwensymbol **304** ff.; Symbol des Ningirsu-Ninib 304f., des Nergal 305; Šamaš der große Löwe 34; Löwenkolosse 305; Jahwe u. das Löwensymbol 306f.
Löwendarstellungen 124₂, 298, 299f., 305, 307₈
Löwenjagd 126
Lotz, W. 350₁
Luckenbill 235₁
Lugal-a-ki-a-ta (?), n. d. 59
Lugalanda, n. p. 299
Lugalgira, n. d. 78
Lugal-ḫi-li, n. p. 203
Lugal-ki-gub-ni-du-du, n. p. 241₁
Lugal-tar-si, n. p. 46₇
Lugalzaggisi, n. p. 11, 241₁, 301, 336
lulīmu 208
Lum-ma-dim-du(g), Kanal 284
Luschan, F. v. 92, 123₁₋₂, 124₂, 125, 300₂, 305₉, 394

Macalister, R. A. S. 309₁₋₃, 314
Macler, F. 194, 195₂₋₄, 196₃
Macmillan, K. D. 94₄, 95₆
Macrobius 83, 89, 112, 136
Madaura, n. l. 148
Magie 319f.
Magna Mater, n. d. 148
Maḫ, n. d. 45, 49, 57
Maḫdigal, n. d. 57
Ma'īn, Land 142
Maktar, n. l. 174
Malachbēl, n. d. **131** ff.; = Sonne 131; Deutung des Namens 132f.; als Stier 133₂, 300

Malkī-ēl, n. p. 190, 206₃
Malkiṣedeq, n. p. 198, 259 f., 264
malku, maliku, malik Syn. „Gott" 204
Malsteine 364
Maltaja, n. l. 9, 122, 287
Mama oder Mami, n. d. 45
Mananā, n. p. 233
Manasse, n. p. 332, 364
Manāt, n. d. 140, 146, 196
Manifestationen Jahwes 294
Maništusu, n. p. 105, 161, 169, 334
Mannu-kī-ilu, n. p. 166
Mantik 317 f.
Marduk, der Stadtgott von Babel 6, 10, 12 f., 18, 22, 24 f., 28 f., 384, 50, **51** ff., 73, 80, 84 f., 89 f., 93, 95, 97, 161 f., 169, 1714, 233, 251, 257, 273, 275 f., 284, 2995, 306, 333, 343; Frühlingssonne 12; als Planetengott 37; *AMAR.UD* 37; M. u. die politische Vorherrschaft Babels 51, 99; Götterherr 51; Weltschöpfer 52 f.; Schöpfer u. Erlöser der Götter 53; Schicksalsbestimmer 52; Weltenherr 52 f.; Bildner des Kosmos 53; Menschenbildner 53; seine Namen zur Verherrlichung seiner Leistungen u. Vorzüge 53 f.; M. u. Ea 53 f.; M. u. Enlil 54; Inhaber der Eigenschaften der höchsten göttlichen Trias 54; Konzentration der göttl. Macht auf ihn 53 ff.; höchster Gott 54 f.; Gott der Götter 55; Universal- u. Zentralgott 55 ff.; M.-Hymnen 55, 59 ff.; der Barmherzige 55; absorbiert als Über- u. Universalgott die Götter 56 ff., 63, 99; die Liste Brit. Mus. 47406 56, 58 ff., 99; M. den wichtigsten Göttern gleichgesetzt 58 ff., 379; als *ilāni* bezeichnet 171; Flurengott 58 f.; Eröffner der Quellen 59; Gott der Fruchtbarkeit 59 f.; des Kampfes 60; der Herrschaft u. der Beratung 60; der kluge, weitsinnige 60; Gott des Vermögens u. Erwerbs 60 f.; Erleuchter der Nacht 61; Überwinder der finsteren Mächte 61; Gott des Rechtes 61; = Šamaš; Gott des Regens 61 f.; Verhältnis zum Monotheismus 62 ff.; Konzentration des Kultes auf M. 64 ff.; Ausschließlichkeit seiner Verehrung 65; M. u. Nebo 69 f.; M. u. Tamūz 70 f., 110; M. u. das Drachensymbol 311 f.; M. u. Ešmun 107; M. u. Melqart-Herakles 110; Bēl-M. in Palmyra 133; M. u. der Monotheismus Amenophis IV. 102; M. u. der israelitische Monotheismus 273, 275, 285; M. u. Jahwe 294; M. der Bēl 205
Marduk-aplam-iddina, n. p. 97, 310 f.
Marduk-šadū-niši-šu, n. p. 268
Μαρνάς, n. d. 2691
Mars, Planet 22, 37, 200
Marseille, n. l. 175
Marti, K. 1881, 231, 239, 3741
Martin, F. 943, 956.9
Mar-tu, Name Adads 88 f., s. Amurru
Maš, n. d., = Ninib 37. — 2681
Maspéro, G. 81.3, 236, 3082
Māšu-Gebirge 308
Maʿṣūb, n. l. 108
Matiēl, n. p. 193
Mattan-ēl(im), n. p. 175
Mattiuaza, n. p. 321, 335
Maximus, n. p. 148
Me-gal-ninnū šu-du-a, n. d. 544
Megiddo, n. l. 172, 306
Meier, E. 108
Meinhold, J. 2552, 2641
Meissner, B. 273.4.5, 4810, 573, 624, 1842
melammu 289
Melech, n. d. (Molech, Moloch), Milk 109, 206, 212 f.
Melek-Aštart, n. d. 2511
Melechbaʿal, n. p. 2063
Melechjathon, n. p. 2063
Melqart, n. d. 109 f.; Sonnengott 105
Milqarti 176
Me-me, n. d. 49, 935
Memphis, n. l. 174
Menander v. Laodicea 136
Menant 81.3
Me-ninnū-an-na, n. d. 544
Merīb baʿal, n. p. 205
Merkur, Planet 37

Merodach-Baladan-Stein 55 f.
Meros, n. l. 278
Merx, A. 274₁
Mesa-Inschrift 112, 141, 224
Mēšaru, n. d., s. Kettu
Messerschmidt, L. 125₇, 127₄
Messias 271, 356, 369, 375
Messianische Zeit 392 f.
Meyer, E. 7₁.₂, 8₁–₈, 9₁, 83₅, 110₇, 111₂, 122₄, 145 f., 185, 192, 255₂, 282₂, 300₁, 304₆, 311₃, 376₁, 390₁
Micha 360
Michāēl, n. p. 166₂
Michatz, P. 21₁, 57₅, 62₄
Michel Angelo, n. p. 376
Milk, n. d., s. Melech 109, 133
Milkili, n. p. 172, 190, 206₃
Milkom, n. d. 133, 183, 206, 327
Minā-egū-ana-ili, n. p. 166
Minā-epuš-ilu, n. p. 166
Minäer, n. g. 141
Minerva, n. d. 200
Mistkäfer 110
Mitanni, L. 87, 127, 321, 335
Mithras, Sonnengott 137; mit Attis identifiziert 149; 173, 322
Mithrasmysterien 138
Mitraššil, n. d. 173
Mittelwesen 282 f.
Moab 183, 253
Moabiter 184, 224
מלך „König" = Gott 133, 206 f.
Monarchianismus Enlils 23 ff., 96
Mondgott, Darstellungsweise 8
Mondkult s. auch Sin 4; in Karthago 109; bei den Aramäern 118, 122 ff.; in Ḥarrān 129; in Nērab 129; bei den Hettitern 127; in Palmyra 131, 133; bei den Nabatäern 139; bei den Südarabern 141 ff.; — der Nomaden 135, 144
Mondsichel, Symbol 97, 122 f., 127, 129, 287, 296₂, 303₄, 309₃
Monde, kleine 296
Monismus 148, 275, 362
Monistische Philosophie 114
Monolatrie 188₁
Monotheismus, Stellung der babyl. Religion dazu 16 ff., 96 ff., 160; — u. Astralmythologie 17; — der Völker Vorderasiens 147 f.; verschiedene Formen des babyl. — 96 ff.; solarer 98; politisch-nationaler 98 f.; affektiver 99; esoterischer 66; der — Amenophis IV. 101 f.; dessen Verhältnis zum israelitischen 383 f.; solarer in Palmyra 131; — der römischen Kaiserzeit 134 ff., 149 f.; dessen Zusammenhang mit Babel 135 ff., 147; altorientalischer u. israelitischer 275 f.; — u. Wüstenstimmung 322; — sittlicher 339 ff.; sein Ursprung 339 ff.; Hervorhebung der sittl. Forderungen in Israel 346 f.; Jahwe als Volksgott der sittl. Gott 348 ff.; — u. sittl. Betätigung 344 f., 348 f., 357; — sittlich-universaler 353, 359 ff.; — nationaler u. absoluter 353, 359 ff.; Moses u. der israel. Monotheismus 381 ff.
Monotheistische Motive und Ansätze in Babel 96 ff.
Moore, G. F. 231₃
Mordtmann, J. 119₁, 120₁, 131, 141
Mordtmann, J. H. 137₃, 145
Morijjah, Berg 237
Moses 206, 213 f., 221, 229 f., 238₄, 264₁, 274 f., 277, 289, 294 f., 323, 364, **369**, 373, **374** ff.; historische Persönlichkeit 374 ff.; seine Jugendgeschichte 375 f.; Religions- u. Staatsgründer 376 f.; M. u. die Kultur seiner Zeit 378; seine Persönlichkeit nach der Darstellung des A. T. 379 f.; sein Aufenthalt in der Wüste 380; sein Gott 380 f.; Verhältnis zum Monotheismus Amenophis' IV. 383 f.; zur Vergangenheit 385; M. u. Muhammed 385 f.; M. u. der Pentateuch 386; M. u. der Dekalog 386 ff.
Müller, C. 118₃
Müller, D. H. 145, 197₇, 198
Müller, W. M. 236, 321, 333₁
Muhammed 146, 196, 372, 375, **385** f.
Mummu, n. d. 1, 28, 315
mummu bān kalâ (Ea) 27; (Marduk) 53
Mušallim-ilāni, n. p. 169

Musil, A. 322₂, 390₁, 391₁
Musnad-Inschrift 146
Mutter Erde (Δημήτηρ) 16
Muttergöttinnen 10f., 43, 283
Mylitta, n. d. 195
Mythologie, ihre Bedeutung für die Entwicklung der Gottesidee 315ff.

Naʿamēl, n. p. 206₃
Naʿammalkath, n. p. 206₃
Nab, n. d. 57
Nabatäer, n. g. 137ff.
Nabonid (Nabū-nāʾid), n. p. 65, 68, 97, 153
Nabopolassar (Nabū-apil-uṣur), n. p. 65, 68, 2₄₂
Naboth, n. p. 328, 346
Nabū-aplam-iddina, n. p. 6, 282, 312
Nabū-idā-ili, n. p. 168
Nabū-ina-Ēsaggil-lūmur, n. p. 156
Nabū-ina-kāri-lūmur, n. p. 156
Nabunadinzēr, n. p. 68
Nabunāṣir, n. p. 68
Nabū-nūr-ilāni, n. p. 168
Nabušumukīn, n. p. 68
Nabušumiškun, n. p. 68
Naḥaš, n. p. 314
Naḥor, n. p. 179, 193
Nahr el-Kelb, Fluß 126
Naḥšon, n. p. 314
Nakraḥ, n. d. 142
Naʿman, n. p. 329
„Name" Jahwes 113, 289, 295, 387
Namen der Götter 57; die verschiedenen Seiten des Wesens 49, 57f., 98; die einzelnen Götter nur Namen 148f.; = Wesen, Person 242f., 289
Nanā(i), n. d. 18, 46, 98
Nannar, Mondgott v. Ur, vgl. Sin, 13, 29ff., 34, 97, 233, 298
Napšira-*KUR*, n. p. 268₃
Narām-Sin, n. p. 7f., 106, 204f., 232, 287, 333
Našatianna, n. d. 173, 322
Nasr, n. d. 140f., 146, 308
Natan-ēl, n. p. 170
Natanjau, n. p. 226, 227₂
Nathan, n. p. 349
National-geschichtliche Religion und Weltgeschichte 274
Nationalgott und Universalismus 256f., 359ff.
Naturkult 284, 345, 363ff., 368, 373, 375
Naturseele 148
Nazimaruttaš, n. p. 97, 310
Nebo, bab. Nabū, n. d. 10, 13, 18, 23, 58, 65, 73, 99, 302; Sonnen- und Planetengott 37; „Sonnenstier" 37, 299, s. *GUD.UD*; = Marduk 60f., 63, 69, 67ff.; unter Adadnirari zum obersten Reichsgott erhoben 68, 99; seine Epitheta 68f.; omnia solus 68; Bestandteil der babyl. Königsnamen 68; Schreibergott 69; Weltenherr 69f.; übernimmt verschiedene Funktionen Marduks 69f.; Vegetationsgott 69f.; Nebo- u. Marduk-hymnen 70; ursprünglich mit Marduk und Ea eins? Sein Ideogr. *ilAG* 70₈; Verwandtschaft mit Tamūz 70f.; N. in Palmyra 134
Nebo, Berg 391
Nebostatue 68, 99
Nebukadnezar I. (Nabū-kudurri-uṣur) 68, 84f., 310₁
Nebukadnezar II., Stellung zum Monotheismus 64ff., 67; 153f., 167, 203, 342f., 370
Nehemia 203, 246
Neḫuštān, n. d. 313f., 364
Nērab, n. l. 129
Nergal 13, 58, 128, 174, 78ff.; Planetengott 37; Sonnengott 38, 78f.; Unterweltsgott 38, 79; = Marduk 60, 62f.; Charakter 78; Erscheinungsformen 78; Vegetationsgott 79f.; = Šamaš 79f.; Beziehung zu Tamūz 79f.; zu Anu, Enlil, Ea 80; zu Girru-Bilgi 80; Herrscherstellung 80; ethische Eigenschaften 80f.; Hymnen 80f.; Epitheta 80f.; Übertragung der Eigenschaften anderer Götter auf ihn 81f.; Stier 299; Löwe 305
Nergalgruppe 98
Nestle, E. 210, 215₄, 230, 269₅, 270₁

Nᵉthanjahu, n. p. 226
Neubabylonische Zeit 156, 167, 268
Nibiru, n. d. 67, 76
Nidaba (s. auch Nisaba), n. d. 43
Nielsen, D. 141₃, 142 ff.
Nikkal, n. d. 129
Nimrod 78₁
Ninā, n. d. 15, 43 f., 75, 283 f.
NIN.AN (entu) 159
Ninazu, n. d. 45; Beziehung zu Tamūz, Ea, Ningišzida 71; Bedeutung des Namens 71
Nin-dingira, n. d. 47₈.₉, 164; vgl. auch Bēlit-ilē und „Götterherrin"
Nin-dingir-si-an-na, n. d. 48₅
Nin-din-ug-ga, n. d. 48
Nineve, n. l. 13, 127, 302, 336
Ningal, n. d. 29, 49 (Hymnus an N.), 57, 97, 129
Nin-gin-na = Kettu, n. d. 98
Ningirsu, s. Ninib, 14 f., 24, 267, 284, 304₆; sein Symbol der Löwe 304 f.
Nin-ḫi-li, n. p. 204
Nin-ḫi-li-an-na, n. p. 203
Ninib — Ningirsu, Vegetations- u. Sonnengott 37, 41, — 13, 23, 45, 47, 58, 62 f., 80₃, 82, 92; *Ninib ša alli* 59₁; = Marduk 59 f., — 73 ff.; N. u. die politische Entwicklung 73; Morgensonne 73 f.; seine Kämpfe 73; Ningirsu u. Ninib 73; Hauptgott Gudeas 73; Kriegsgott 74; Vegetationsgott 74; Wettergott 75; ethische Eigenschaften 75; Herrscherstellung 75; Hymnen an N. 75 f.; = Anu 2, 19, 76 f.; größer als Enlil? 77; Sprößling eines unbekannten Vaters 77, 94; = אנושׁ 77 f.; = Amurru? 77 f.; Verehrung im Westlande 105; N. u. Rešeph 111; = Jaūtum? 233; als Stier 299
Ningišzida 42₁, 71, 282 f.; Vegetations- und Sonnengott 41; verwandtschaftl. Beziehungen 71; N. u. das Schlangensymbol 312 f.; N. u. der Lebensbaum 312 f.
Ninḫarsag, n. d. 10 f., 14 f., 30, 43, 45, 97, 283, 301, 303₃, 336
Ninib-šadūni, n. p. 268
Nin-Isin, n. d. 11, 43, 46
Ninkarrana, n. d. 45 f., 49, 75
Ninlil-Bēlit, n. d. 24, 34₁, 43, 48, 57, 94 f., 322, 335 f.
Nin-maḫ, n. d. 45, 49
Ninmenna, n. d. 81
Ninni, Ningirgilum, n. d. 40
Nin-šah, n. d. 22
Nin-šar, n. d. 20
Nin-si, n. d., = Mēšaru 48₅, 98
Ninsun, n. d. 335
Nin-tu(d), n. d. 10, 45, 49
Nin-uru-ul-la, n. d. 20
Nippur, n. l. 9, 13, 133, 165, 204, 205, 267, 284, 288₁
Nisaba, n. d. 9, 43 f., 46, 54₄, 58, 302
nišbaᶜ, hebr. = schwören 177, 258
nišu = Name, Wesen 158₆
Noah, n. p. 140, 274, 358, 392
Nöldeke, Th. 137, 139 ff., 195, 203, 207, 209, 210, 266, 269₁, 391₁
Nomaden, soziale Zustände der — 323 f., 348
Nomina propria und appellativa der Götter 116
Nordreich (Israel) 115
Nordsemiten 16
Nubier, n. g. 101
Nu-dim-mud, n. d. 27, 31, 68, 74
numen 113
Nūn, n p. 229
Nun-zu-ab, n. d. 80
Nunamnir, n. d. 80
Nūria, n. p. 238
Nūrijaūti, n. p. 238
Nūr-ilāni, n. p. 168
Nusku, babyl. Feuergott, vgl. Girru und Bilgi, 3, 129; als Sonnengott 38; ethische Eigenschaften 38 f.

Oannes, n. d. 27, 105, 274
Oberhummer, E. 390₁
Örḍek-burnu, n. l. 123, 129₂
Offenbarung 115, 272, 274, 280, 293, 371
Offenbarungsformen in Babel und Israel 280 f., 367 f.
Offenbarungsorgane 368 f.

Ogygia, n. l. 395
Okzident 134, 138
Ω-ähnliches Zeichen 291
Omendeutung 317
Omnipotens 265
Omridynastie 323
On (ägypt. An), n. l. 83, 104
Opferaltar, palmyrenischer, mit solaren Emblemen 132
Opferdienst 284, 346, 360; — in Babel 342
Oppenheim, Frh. M. v. 128, 305₉
Oracula Chaldaica 136
Ordnung der babylonischen Götterwelt 12f., 96
Orelli, J. C. 118₃
Orient 134
Orotal, n. d. 137
Osiander 142₁, 145f., 197₁
Osiris, n. d. 149, 191, 321, 395
Οὐρανός 16
οὐράνιος 263

Paka-ila, n. p. 208
Palästina 172f., 184₂, 248, 250, 295, 303
Palme 125f., 295, 303₄, 308
Palmyra 118, **131**ff., 137f., 141, 147, 196
Pan, n. d. 149
Panammu, n. p. 111, 269
P.-Inschrift 121, 123f., 193, 245, 364₁
Panbabylonismus 102f.
Pantheismus 148f., 219f., 362; solarer 149
Pantheos 149, 378
παντοκράτωρ 254, 260, 265
Papsukal, n. d. 58
Pancritius, M. 14
Papyrus von Assuan u. Elephantine 121, 209, 223f., 246, 395f.
Paradies 358
Paradiesesschlange 313₁, 358
parakku 255₂
Paran, Berg 292
Patriarchen 281, 295, 368, 392
Peiser, F. E. 88, 123₁, 193₂, 227₄, 268₁
Pentateuch 386ff.
Peqach, n. p. 353
Περίτιος, Monat 110
Perles, F. 188₁
Perrot-Chipiez 126
Perry, E. G. 30₈, 31
Perserzeit 121
Persönlichkeiten, religiöse 367ff., s. auch Propheten
Petra, n. l. 137f.
Pfahl, der kultische 106
Pferdezaum, Symbol 122f., 129
Pflugsymbol 40
Pharao 39, 105, 127, 172, 237, 249, 276, 334, 378, 383₁, 384
Pharaonen 333₁
Philippi, F. 224
Philister, n. g. 253, 291, 330, 360
Philo von Byblos 118, 120, 192, 259
Philostorgius 146
Phönizien 87, 104, 113, 117f., 120, 135, 147, 173, 205, 259, 303, 323
Phönizier 113, 118₈, 181, 191ff., 194, 205, 231, 321, 328
Pinches, Theo. G. 56, 58₁, 59₂, 62₅, 89₅, 157₆, 168₃, 171₁, 234
Pinckert, J. 37₂, 68₂, 69₄.₅.₈, 70₂.₅, 302₄
Pir'-*KUR*, n. p. 268₃
Pirqē Abōth 202
Planeten- und Sonnenkult 37, 130, 136, 191f.
Plautus 211
Plutarch 219
Poenulus 211
Poesie, die alttestamentliche, und die Belebung der Natur 285f.
Pognon, H. 117₃
Polytheismus, s. auch Ēl-Ilu; seine Entstehung 100, 147f., 150; Philosophie des P. 148; polytheistische Ausdrucksweise im A. T. 180ff.; Polytheismus der alten Hebräer 183; Neigung des Volkes zum — 363ff.
Pos(e)idonios von Apamea 5₂, 137
Pozzuoli, n. l. 171₂, 174

Prachtschlangen 311f.
Prat, M. 236$_3$
Prideaux 145
Priester und Volk in Israel und Babel 338f.
Priesterkodex 252
Prince, J. D. 44$_7$, 59$_8$, 202$_5$
Prinz, H. 394
Procksch, O. 186$_2$
Proclus 136
Propheten 274$_1$, 281, 284, 287, 295, 306, 326, 332, 342, 346$_1$, 347f., 350ff., **363**ff., **370**ff.
Prophetenschule, elohistische 187
Proselyten 260, 327
Prosopon, Gebirge 113
Psalmen 261
Ptolemäer 149
Ptolemäerzeit 191
Puchstein, O. 126$_1$, 127
Puteoli, n. l. 174

Qadeš, n. l. 321, 376$_1$, 390$_1$
Qadmīēl, n. p. 203
qadmu syn. *ilu* 202ff.
Qdmw, n. p. 203
Qatabān, Land 142
Qaṭna, n. l. 87
q^{e}doš jisrā'ēl 271
Q^{e}mūēl, n. p. 193
Qeniter, n. g. 231, 340, 384f.
Qur'ān 114, 139f., 146, 196

Rā, n. d. 146
Rabe-ilum, n. p. 163
Rabenfels 314
Raḫīm-ēl, n. p. 170
Rammān, n. d., s. Adad u. Hadad
Ranke, H. 22f., 157$_1$, 161, 162$_4$, 178$_4$, 208$_{4-6}$, 232$_3$, 234$_8$, 237$_{4.5}$, 334$_{4.5}$
Raschi 108
Raššaph, n. d. 110$_7$
Rassenmischung, jüdische 184$_2$
Raṭadil, n. p. 197
Rawlinson, H. 202$_4$
Reber, F. v. 125$_{1.7}$, 127$_4$
Rechab, Rechabiten, n. g. 323f.
Recht, der König als Schützer des — 341
Recht und Sittlichkeit im A. T. 344$_1$; Recht = Religion 347
Reḏū, n. d. 196
Reform, deuteronomische 364f.
Rehatsek 198
Reichel, W. 255$_2$
Reisner, G. 19$_2$, 44$_7$, 45$_3$, 51$_2$
Rekubēl, n. d. 122ff., 173$_2$, 193, 364$_1$
Religionsstifter 372
Renan, E. 16, 315
Rešeph, n. d. **110**f., 124, 193, 321
Rešeph ḥeṣ, n. d. 110f., 128$_6$
Reṣīn, n. p. 353
Der „Rest", der gerettet wird 355f.
R^{e}zōn, n. p. 193
Rhabdomantie 318
Rib-Addi, n. p. 105, 155, 335
Richter, die, im A.T. als „Götter" bezeichnet 205f, 336
Rīm-Anum, n. p. 233
Rimmōn, n. d. 87
Rīm-Sin, n. p. 46$_{4.7}$, 48, 305, 342
Rīmūt-bēl-ilāni (ili), n. p. 168
Roboam, n. p. 332
Ronzevalle, S. 133$_4$, 303$_4$
Roscher, W. 85$_{11}$
Rost, P. 244$_1$
Ruḏā, n. d. 140, 196

Ṣa'adalah, n. p. 194$_2$
Ṣa'ad-ēl, n. p. 197, 301
Saba, Sabäer 141ff., 197, 198f.; Königin von Saba 146
Saba'il, n. p. 177$_4$
Sabbat 176, 387
Šabi-il, n. p. 190
Šabi-ilu, n. p. 178
Sab'un, n. p. 178
Sacharja 286, 293
Sachau, E. 223$_2$, 395f.
Sa'd, n. d. 140
Šaddaj s. Ēl Š.
šadū = Herr 267

šadū rabū Enlil 267; Ašur 94, 267
Safā, Land 194
Safaitische Inschriften 162
Safatener, n. p. 195, 209
SA.GAS-Götter 183
SA.GAS-Leute 183
Sagil-bi'di, n. p. 156
Sagil(l)ai, n. p. 156
Sagmegar, n. d. 67
Šahar, n. d. 142
Sahr, n. d. 118, 124, 129, 131₃, 142,
Ša'i-haqaum, n. d. 196
Ša-ili, n. p. 163
Sais, n. l. 219
Saktsche-Gözü, n. l. 124, 126, 305, 308
Šala, n. d. 58
Ṣalamšezib n. p. 131
Salem, n. l. 259
Sallamalah 194₂
Ṣalm, n. d. 130, 269₂
Šalmajāti, n. p. 237
ṣalmu = Sonne 130
Salmanassar II. 86, 92
Salomo 146, 327, 332, 363
šalummatu 289
Šam'al, Land 121
Samarien, Land 105, 352
Samaria, n. l. 225, 297
Samarier, n. g. 227₄
Samaritaner, n. g. 228
Šamaš, der Sonnengott, sumerisch Babbar (vgl. d.); Darstellungsweise 6ff.; aufgehende Sonne 7f.; verschiedene Namen des Š. 58; Gott der Gerechtigkeit 12, 34, 36, 341; der Wahrheit und Weisheit 36; seine Stellung und Verehrung in altbabyl. Zeit 34; der Oberste im Himmel und auf Erden 34; der große Löwe 34; der große Richter 34; weibliches Prinzip zu Sin? 341; Sin vor Š. genannt 131, 135 vgl. 144; Hymnen an Š. 35f.; weltbeherrschender Gott 35; der Barmherzige 35; Licht der Welt 35f.; Schöpfer Himmels und der Erde 35; überwacht Länder und Völker 36; Hirte der Ober- und Unterwelt 36; unvergleichlich an Hoheit und Macht 36; Herr der beseelten Kreaturen 36; = Marduk 61, 63; Š. und Adad 105, 120; Š. und Ašur 39, 90f.; sonstige Erwähnungen 44, 46, 49, 57, 67₂, 70, 75, 79f., 92, 97, 122, 126, 159; 161f., 200, 251, 268₁, 282, 294, 307f., 320f., 341; „Sonne" und „Gott" als synonyme Begriffe 39, 91, 98, 133; appellativer Gebrauch v. „Šamaš" und „Šams" (sabäisch) 39, 104, **144**f., 195; umgekehrt: Allāt, die „Göttin" = die Sonne 139, 145₄, 195.

Das Sonnensymbol als allgemeines Gottheitssymbol 39, 91, 130; S.-gott von Edfu 39, 106, 303; Ašur und das S.-symbol 90f.; ägyptisches 101; auf palmyrenischen Tesseren 133.

Solarer Monotheismus 98; — Amenophis IV. 101; — in Palmyra 131; — in der römischen Kaiserzeit 134, 147; Sonnen- und Planetenkult 37, 130; S. und Planeten in der solaren Theologie 136; die S. als Weltenherrscherin 136. Der König die Inkarnation des S.-gottes 39, 127, 333f.

Sonnenkult: Die S. als Mittelpunkt des Naturkultes 4, 42; S.-kult und Vegetationsgottheiten 40ff., 130; zentrale Stellung der S. im Pantheon 4f., 36, 98; die Hauptgötter als Sonnengötter 13, 36ff.; s. ferner bei Marduk, Nebo, Ninib, Nergal, Girru-Nusku, Ištar, Adad, Ašur, Ahuramazda, Mithra, Tamūz, Ningišzida, Ningirsu-Ninib, Gilgameš, Engidu, Gira; — Ba'al, Ba'alat, Astarte, Ašēra, Adonis, Ešmun. Ēl-Ḥammān, Ba'al Ḥ., Melech, Melqart, Ba'al Z^{e}būb, Rešeph, Ba'al šamēm, Himmelsherr, Ba'al Ṣemed, Hadad, Ṣalm, Malachbēl, 'Azīzu, Bēl (palmyr.), Dusares, Alilat, Allāt, Nasr, Attis 149; Sonnenkult, seine Verbreitung in ganz Vorderasien und Ägypten 101f., 384; im Westlande und Arabien 103ff., 147; in Phönizien 104ff., 118ff., 192; bei den Aramäern 122ff.; bei den Hettitern 162f.; in Ḥarrān 129;

in Teima 130; in Palmyra 131ff.; solarer Monotheismus der röm. Kaiserzeit 134ff.; 147; bei den Nabatäern 137ff.; bei den Nordarabern 140f.; bei den Südarabern 141ff., bes. 144f., spez. bei den Himjaren 145f.; bei den Arabern überhaupt 146; in Jerusalem 364, 366; Sonne und die Nomaden 135
Šamaš-bēl-ilāni (ili), n. p. 168
Šamaš-ellil-ilē (ilí), n. p. 25, 159
Šamaš-ibašši, n. p. 160
Šamaš-lūmur, n. p. 156
Šamaš-rēš-uṣur, n. p. 9f.
Šamaš-šar-ilí, n. p. 159
Šamaš-šum-ukīn, n. p. 68, 69₁
Sammuramat, n. p. 68
Šams, Sonne, arab. 140ff.; weiblich 141; Namen in Südarabien 142ff.; Rangstellung 143ff.; = „Göttin" überhaupt 144f.; Personennamen mit Š. 146
Šamš, (aram.) n. d. 111, 118, 123f., 129
Šamšī-Adad, n. p. 83
Samsi-ilana, n. p. 209
Samsu-iluna, n. p. 24, 30, 84, 242, 301, 334
Samuel, n. p. 291, 330f., 369
San(a)ballaṭ, n. p. 246
Sanchoniathon, n. p. 118₃
Sanherib, n. p. 93f., 193
šapāku 49₃, 93₅
Saraj-Sarah, n. p. 229
šar apsī (lugal zu-ab) 26
Sardinien 117, 192
Sargon I. 71, 103, 204, 299, 312, 333, 375
Sargon II. 245f.
Sargonstele 126
Ṣarpanit, n. d. s. Zarpanit 203
šarratēa 269₁
šarru syn. Gott 204
Šarru-ili, n. p. 163, 334
Šarru-kēnu-ili, n. p. 163, 334
Šarrum-kīma-ili, n. p. 334
Sarzec, E. de 7₁
Saturn, Planet 37, 130, 200
Saul 279, 338, 359, 369
Saulus-Paulus 229
Sayce, A. H. 127₆, 171₁, 223₁, 227₄, 238f., 240
Schauen des Angesichts der Gottheit 115, 156
Scheil, V. 25₁₀, 43₁₄, 161
Schicksalstafeln 85
Schiff mit Vogelkopf 295f.; Sch. der Bau 299, 301
Schiffer, S. 89, 176₄, 227f.
Schlange, eherne s. Neḫuštān
Schlangenstein, n. l. 313f.
Schlangensymbol 310ff.; Verbreitung 310; Symbol Kadis, Ningišzidas 310ff.; Beziehung zu Ea und Marduk 311f.; Schl. und Wasser 312; Schl. und Lebensbaum 312f.; die eherne Schlange 313; Jahwe und das — 313f.; Seraphim 314; Schlangenkult in Kanaan 314f.
Schneider, H. 41, 245, 313f., 375f.
„Schöpfer" 180; Jahwe, der Sch. Israels 277
Schöpfungserzählung, biblische 316
Schrader, E. 154, 220
Schürer, E. 259, 260₁.₂, 261, 263₄.₅, 339₁
Schumacher, G. 306₁, 307₂
Schutzgott, — götter 160, 162, 296
Ṣd, n. d. 112
Ṣd-Melqart, n. d. 112
Ṣd-Tanit, n. d. 112
Šebaʿ, n. p. 177
Ṣebāōth, s. Jahwe Ṣ.
„Seher" (Prophet) 369, 371
Seʿīr, Gebirg 292
selaʿ „Fels", Gottesbezeichnung 269
Šelemjāh, n. p. 246
Sellin, E. 116, 223, 314
Šemaʿ, n. p. 306
Šemaʿjah, 306₁
Šemarjah, n. p. 226
Semarjaḥ, n. p. 226
Semiramis 68₁, 91₅
Šemeš, n. d. aram. s. Šamš 193
Semiten 192, 201, 212
Semiten in Palästina 184₂

Sendschirli, n. l. 91$_{2.3}$, 109, 125f., 128, 298, 300, 305, 308; S.-Inschriften 121, 245
śeñry „Gott" 202$_4$
Sepharwajim, n. l. 206$_3$
Serapis, n. d. 149
Semele, n. d. 149
Seraphīm 314
Servius 192
Šeš-ki, n. d. 41, 29$_2$
Seyring 255$_2$
Sib-an-ni, n. p. 22$_4$
Sibāʿun n. p. 178
Sibitti-biʾli, n. p. 178
Sibzianna, n. d. 85$_9$
Sichemiten, n. g. 350
Sidon, n. l. 111, 172, 328, 335; Sidonier 183
„Sidon herrscht" T. 111
„Sidon regiert" T. 111
Sieben 9, 17ff., 387; Beziehung der —zahl zur bibl. Gottesidee 176ff., 258; *nišbaʿ* 177, 258; Gott = „sieben" in alttest. Eigennamen 177f., 258; s. = Fülle 177, 258; Beʿēršebaʿ 178; siebenarmiger Leuchter 178, 293; sieben Lampen, Symbol 293; sieben Kreise, Symbol 292; „die Sieben" nicht die Plejaden 177$_5$; siebenfacher Segenswunsch 182$_1$; —fache Beschwörung 182$_1$; der Siebenstarke 182$_1$; die s. Planeten 293$_2$; die bösen — 19$_2$, 78, 83; Siebenergruppen von Göttern 21, 57; siebenstufige Türme 17ff., 96, 255$_2$. — Die Siebengottheit als Universalgottheit 17f., 96, 152, 175f.; Einheit und Vielheit 176; *elohim* und die Siebengottheit 182f.; 292
Siegel, israelitische 295
Siegesgöttin 132
Silber, Symbol 105
Ṣilli-jaūtum, n. p. 238
Simon-Kēpha (Petrus) 229
Simson, n. p. 316
Sin, sumerisch Enzu, vgl. Nannar, der Mondgott 4, 7f., 13, 24, 40, 44, 46, 49, 51, 57, 62f., 66, 67$_2$, 77, 81f., 92, 97, 99, 159, 162, 200, 294, 305, 321, 335, 389, **29**ff.; Namen 58; Schreibung 29$_2$; Städte seines Kultes 29; seine Stellung u. Verehrung in altbabyl. Zeit 29f.; „Herr der Krone" 30; höchster Gott, Universalgottheit 30f.; Monarchianismus S.s 30; der Mondhymnus IV R 9 — 30ff., 97, 99, 298; schafft alles Leben 32; die Frucht, die sich selbst erzeugt 32, 94; seine Einzigkeit u. Unvergleichlichkeit 32f.; sein allmächtiges, unergründliches Wort 32f.; seine vielseitige Wirksamkeit 33; „Herr der Götter", „König der Götter", „Götter der Götter" 33, 66, 97, 171, 181; omnia solus 33; Übergottheit 33, 97; tatsächliches Verhältnis zum Monotheismus 33f., 97; = Marduk 61; = Anu, Enlil, Ea? 66; vor Šamaš genannt 131, 135, vgl. 144; als Stier 32, 298, 300; der Baʿal Ḫarrān 129; in Hadramaut 142f.
Sinai 271, 290, 292, 294, 337, 388ff.; Etymologie 389f.; Lage 390$_1$; Vulkan? 390$_1$; Sinaibund 392
Sinaikoalition 277f.
Singalaʾ, n. p. 130
Singāšid, n. p. 335
Siniddinam, n. p. 34, 305
Ṣinmāgir, n. p. 336
Sinmuballiṭ, n. p. 82
Sintflut 316, 358
Sin-uballiṭ, n. p. 246
Sin-zēr-bān, n. p. 129
Sion, Berg 294, 360
Sippar, n. l. 7, 13, 65, 208, 287, 301, 312
Ṣir, n. d. 310f.
Sirdu, Ṣirtur, n. d. 40
Šitlamtaëa, n. d. 78, 305
Sittlich-religiöse Weltauffassung in Babel 341ff.; Unterschied von Israel 357
Sittlichkeit und Schicksal in Israel 353ff.
Skarabäus, ägyptischer 309
Skipwith, G. H. 215$_2$
Skorpion, Symbol 98
Skorpionmenschen 308

Smend, R. 189$_2$, 254, 374$_1$
Smith, G. A. 339$_1$
Smith, W. Robertson 104
Sobernheim, M. 132$_3$
Sodoma, n. l. 359
Söldnerinschrift 131
„Sohn" 184$_1$
Sol invictus 131, 134, 139
Solipsismus 99
Sol sanctissimus 131
Sonne, Sonnengott, Sonnenkult vgl. Šamaš. Jahwe als S. bezeichnet 293
„Sonnen" (Plur.) 39; Sonnenadler 125, 127, 132, 141, 145, 308 ff.; —geier 145 f., 308; —jüngling 132; —rosse 122, 364; —säule 108; —scheibe, Symbol 98, 106, 122 f., 125 f., 129 f., 133, 287, 300, 303$_4$, 308 ff.; —wagen 122, 132, 364; Sonne und Stier 37, 299, 300
Spiegelberg, W. 110$_3$
Spoer, H. 215, 230$_{2.3}$, 231$_{1.3}$
„Sprecher" (Prophet) 371
Stadt-, Staats-, Stammesgottheiten 12 f., 98
Stade, B. 231$_3$, 374$_1$
Stämme, die zwölf 277
Standarten, assyrische 91
„Der Starke Israels" 271, 297
Steinmetzer, F. 97$_{1.2}$, 311$_1$
Sterne als Manifestationen der Götter 6; Himmelsheer 253; ihre Identifizierung mit Göttern 5 f., 201; Sterne, drei (vier) 5$_2$, 201; Stern, fünfstrahliger 122, 129; — achtstrahliger 5, 127, 201, 296$_2$; —symbol 122
Steuernagel, C. 187$_4$
Stierdienst in Israel 364
Stiersymbol 87, 91, 115, 133$_2$, 287, **269** ff.; Adad-Amurru als Stier 297 f., 364; Jahwe u. das — 297 f.; der Mondgott 298; Enlil, Ninib, Nergal, Nebo, Gilgameš, Engidu 299; das Schiff der Bau 299; Hörnerkrone 299 f.; Stierkolosse 300; Verbreitung 300 f. — 303$_4$, 304, 307$_6$
Stierbilder im Tempel 298
Stiftshütte 293
Stiftungsreligion, die israelitische Religion als — 368 f., 373, 388
Strabo 137, 139
Strafandrohungen der Propheten, ihr Zweck 355 f.
Strassmaier, J. N. 79$_3$, 169$_6$, 203$_4$, 243$_2$
Streck, M. 251$_1$, 595, 392$_1$
Stübe, R. 104
Stufentürme 17 ff.
Šuanna, n. l. 65
Subbiluliuma, n. p. 127, 321, 335
Südaraber **141** ff., 162; Götter 142 ff.; lokale u. sachl. Differenzierung ders. 143
Sünde und Strafe in Israel 354 f.
Sündenbewußtsein in Israel 353, 383
Sündenfall und Sintflut in Israel und Babel 358
SU.KI, Land 87
Šulmia-ilūtum, n. p. 237
Šulmijātu, n. p. 237
Šulpaē, n. d. 67
Šumalia, n. d. 305
Sumer, Land 22, 74
Sumerer, n. g. 82, 107$_1$, 150 f., 163, 201
Sumerische und semitische Religionsauffassung 14
Šumma-ilu-la-ilia, n. p. 159
Šumma-ilí-la-Šamaš, n. p. 159 f.
Sumu-abum, n. p. 233$_2$
Sumula-ilu, n. p. 84, 232 f.
Suprematie, kosmische — Anus 19 ff., 96
Šuqamūnu, n. d., = Marduk 62, 305
Ṣūr, Gottesname 269
Ṣurišaddaj, n. p. 269
Šurpū 346
ṣurru 243
Suwā', n. d. 140
Suwēda, n. l. 301
Šuwardata, n. p. 172
Syene, n. l. 248$_1$
Symbole der Götter 97 f., 286 f., 291, 296, 365
Symbolismus im A.T. 286

Symmachus 266
Synkretismus 16, 273, 275, 325, 367
Syrer 83, 89, 101, 191, 193
Συρία θεά 124, s. Dea Syria
Syrien, Land 101, 105, 117, 120, 126, 128, 135, 138, 147, 246
System der Götter 14 f., 79
System, astrales, und die lokalen Kulte 14; — u. Monotheismus 17
System, solares 98

Ta'annek — Ta'anach, n. l. 103, 106, 116, 147, 314
Ṭabēl, n. p. 193
Ṭāb-šāri-*KUR*, n. p. 268₃
Tadmor (Palmyra), n. l. 131
Tagfünft 66₄
eṭ-Ṭajjibe, n. l. 119
Taklāku-ana-ili, n. p. 166
Taklāku-ana-Marduk 166
Taklāku-ana-Ninib 166
Ta'lab, n. d. 143
Tallqvist, K. 3, 39₁, 154, 160, 161₃, 168, 219₁, 228, 234₅, 319₂
Talmud 146
Tamūz, n. d. **70** ff., 73, 80₃, 283, 366; Beziehung zur Sonne 39 f., 106; Vegetationsgottheit 40; Verwandte 41, 47, 311; T. u. Ištar 40, 47, 106; weiblich 47; Verhältnis zu Ea 41₅, 71; zu Marduk, Nebo 70; „Ea-Bild" 71, 115, 130; Künstler 71; Reis des T. 71 f. — T.-Adonis 106 f.; von den Sumerern entlehnt? 107₁; T. u. Ešmun 107, 112; T. u. Melqart 110, 112; T. u. Ṣd 112; T.-Mythus 107; T.-Riten 107
Tamūz, Monat 79
Tarām-Sagila, n. p. 156
tamšil ilāni 6
Tanit, n. d. (תנת) 109; *Tanit p'nē ba'al* 113 f., 147
Tanuf, n. d. 145₁
Te-an-ki-bi-da, T. 18
Teima, n. l. 130
Tell el-Mutesellim, n. l. 306 f.
Tell Halaf, n. l. 128, 305
Tello, n. l., s. Lagaš 5₂, 8, 43, 72, 302, 304 f., 307, 334
Tempel 155 ff., vgl. Baiti-ēl; Bedeutung der phöniz. u. babyl. —namen 111, 255₂; — jerusalemischer 292, 310, 315; —türme s. Stufentürme
tenghri, „Gott" 202₄
Θεὸς ὕψιστος 260 f.
Teraphīm, n. d. 181, 296
Tertullian 200
Tesseren, palmyrenische 132 f.
Tešub, n. d. 87, **126**, 127, 235, 321; T. u. Rešeph 111; sein Relief 126
TE.UT (mulu-babbar) = Jupiter 61
Theis, J. 42₁
Theodoret 222₁
Theodosius 263
Theodotion 266
Theologie u. Kosmologie 2 f.; — u. Mythologie 4
Theogonie 1
Theophanien (Jahwes) 294 f.
Theuprosopon, Gebirge 113, 303₄
Thompson, R. C. 45₆, 171₄
Thomsen, P. 306₃, 309
Thron, Symbol 97, 291, 295; —wagen 122₄
Thureau-Dangin, F. 5₁, 9, 43₅.₆, 45₁₀, 46₂, 50₁, 54₄, 163₄, 202₆, 334₂
Thutmoses III. 236, 320
Tiāmat, n. d. 1, 22, 28, 52, 60, 73, 85, 315
Tiara 130
Tiele, C. P. 231
Tierkreisgestirne 6
Tiernamen als Götternamen 141
Tiglatpilesar I. 25₅, 86, 92
Tiglatpilesar IV. 121, 178, 193, 269
Tišpak, n. d. 73; = Marduk 62, 251
Ṭobijjah, n. p. 247
Tōrā 344
Toscanne, P. 307₅, 311₃
Totemismus 375
Totenmahl 123₄
Trachonitis, Land 139
Traditionsprinzip 274
Transzendenz und Einheit Gottes 284 f.; — und Universalismus der Macht 285

Traubensymbol 109, 138
Traumoffenbarungen 317
Triaden von Göttern 182₁
TU, n. d. 581
Ṭūb-jāma, n. p. 247
Tukulti-jaūti, n. p. 238
Tušratta, n. p. 87, 126 f., 321, 335
Tyche, n. d. 149, 196
Tyrus, n. l. 105, 110, 172, 237, 300₇, 334

Udkaninnū, Götterwaffe 23, 76
Überlieferung der arabischen, griechischen, babylonischen Religion 140
Übertragung der Attribute der Götter 99 f.; s. bei den einzelnen Göttern
Umm-el-ʿAwāmīd, n. l. 108, 118, 191
Ummi-Šamši, n. p. 169
Ungnad, A. 22₃, 25₁₀, 27₄, 30₃, 45₁₀, 59₁, 158, 223₂.₃, 228, 232₄, 235₁.₂, 244₁, 282₁, 299₅, 396
Universalgottheit 18, 114, 200; Jahwe als — 186, 217
Universalismus und Monotheismus 19 ff.
Universum 18; Gott des — 119, 147
Unsinnlichkeit Jahwes 286, 290
Upia, n. l. 237
Upšukkinaku, Upšukanaku 52, 95
Ur, n. l. 13, 21, 29 ff., 66, 163, 298, 336, 389
Ura, n. d. 78
Urania, n. d. 113, 137, 195
Ur-anna, n. p. 22₄
Uranos, n. d. 192
Uraš, n. d. 2₂, 19, 233; = Marduk 58 f.; Vegetationsgott = Ninib 74, 78₁
Ur-bau, n. p. 10, 26, 46₁
Urchaos 1, 315
Ur-engur, n. p. 8, 24, 29, 34, 298
Ūrīēl, n. p. 206₃
Ūrijjah(u) — Uria, n. p. 247, 293, 349, 364
Ūrīm und Tummīm 293, 317
Ūrīmelek, n. p. 206₃
Ur-Lama, n. p. 72
Ur-Ninib, n. p. 44, 336
Urprinzipien, babylonische 1 f.
Uru-azag-e, n. p. 24₄
Ūru, n. d. 103
Uru-dingira, n. p. 164
Urukagina, n. p. 284
Urumuš, n. p. 334
Urusalim (Jerusalem), n. l. 105
Ur-zag-e, n. p. 48₁
Usener, H. 182₁
ušu-Baum 73
Utgallu, n. d. 37, 75, 84
Utnapištim, n. p. 282
Uzzia, n. p. 338

Varuna *(Οὐρανός)*, n. d. 16 173, 322
Varunaššil 173
Vegetationsgottheiten — Beziehung zum Sonnenkult 40 ff., 97 f.; zahllos in der sumerischen Zeit 283
Venus 37, 42, 44, 109, 195; ihr Symbol 98
Verkündigungsstern 50, 144
Verwandtschaft der babylonischen Götter 3 f., 97 ff.; der Götter Vorderasiens 103, 147; der Götter des Westlandes 147
Vierstufige Türme 18, 96
Vincent, H. 296₁, 303₁.₂, 309₁, 314₁.₂
Virgo Caelestis, n. d. 109
Vogüé, M. de 110₇, 133, 138
Volksreligion 320 ff.; — und Prophetenreligion 362 ff.
Vollers, K. 208₃, 289₁
Volz, P. 158₄, 186₂, 220, 350₁, 356₁, 374₁, 395
Vorausverkündigung der Zukunft bei den Israeliten 317
Vulkangott, Jahwe als — 290, 294

Wadd, Wadad, n. d. 88, 140 ff., 197
Waddington 139₃–₅
waǧhun, Gesicht = selbst 114
Wahabalah, n. p. 194₂
Wahabil, n. p. 197
Wahballāt, n. p. 196

Waqahil, n. p. 197
Waraḫ, qat. Mond 142
Ward, W. H. 231
Weber, O. 85$_{11}$, 139$_{7}$, 142$_{2}$, 197$_{3.5}$, 198$_{1}$
Weib, Jahwe ohne — 383; Israel Jahwes — 337
Weibliche Göttertypen 288; — Gottheiten 10f.
Weinlaub, Emblem des Dusares 138
Weisheit 12
Weisheitsliteratur 290
Weissbach, F. H. 9$_{2}$, 10$_{1.2}$, 86$_{1}$, 311$_{7}$
Weltgrund, einheitlicher 149
Wellhausen, J. 139f., 145$_{4}$, 146$_{3}$, 195, 196$_{4}$, 204$_{4}$, 210, 254, 374$_{1}$
Weltschöpfung, biblische u. babylonische 315f.
Weltseele 148, 219, 362
Westland 87ff., 147, 270
Westphal, G. 186$_{2}$, 253, 259, 291$_{2}$, 351$_{1}$
Wildstier 87
Winckler, H. 17, 37, 67, 76$_{4}$, 144, 153, 156$_{8}$, 172$_{1}$, 173$_{1}$, 176$_{3.4}$, 183, 186, 203$_{4}$, 269$_{2}$, 275f., 322$_{1}$, 335$_{3}$
Wintersonne 128
Woche 176, 177
Wolfskelter, n. l. 314
Wolken- und Feuersäule 290
Wort 22; — Jahwes 289f., 371
Wünsch, R. 134$_{4}$
Wüstenaufenthalt Israels, sein Einfluß auf die israelitische Religion 322ff., 374

ὕψιστος, s. auch ēl ʿeljōn, 202, 258, 260ff., 265, 362
τὸ ὕψιστον, τὰ ὕψιστα 262
yth, pun. 243

Zahlen 3 . . . 182$_{1}$
4 . . . 18, 96, 298
5 . . . 66$_{4}$
7 . . . 9, 17f., 21, 43, 57, 132, 176ff., 182$_{1}$, 258, 293, 295
11 . . . 57
12 . . . 298
14 . . . 57
18 . . . 43, 302
21 . . . 2, 21
36 . . . 57
42 . . . 21$_{2}$, 57
50 . . . 54$_{4}$
318 . . . 397
Zakir, n. p. 88, 117, 118, 121, 124, 131$_{3}$, 157$_{5}$
Zamama, n. d. 46, 233, 334; = Marduk 60, 62f.; = Ninib 74, 75
Zarpanit, s. Ṣarpanit, 50
Zauberei 319f., 342
Zehnpfund, R. 203$_{4}$
Zenobia, n. p. 196
Zeraḫjah, n. p. 292
Zeremonien, religiöse in Babel 342
Zeus 118$_{3}$, 119f., 260f.
Ζεὺς ἀπόμυιος oder *μυάγριος* 310
Ζεὺς Κεραύνιος 119f.; — *ὕψιστος* 260f.; — *Σαφαθηνός* 194
Ziegenfisch, Symbol 291, 312
zigarum 202$_{5}$
zikura 202$_{5}$
Zimriddi, n. p. 172, 335
Zimmern, H. 2$_{2}$, 5$_{2}$, 20$_{2}$, 21$_{2}$, 27$_{7}$, 35$_{1.2}$, 38$_{4}$, 40$_{2.3}$, 41, 42$_{1}$, 47$_{6.7}$, 50$_{3}$, 57$_{1}$, 59$_{6}$, 70$_{10}$, 71$_{1.4}$, 80$_{1}$, 83, 97$_{1}$, 130, 152, 156$_{8}$, 176$_{4}$, 203$_{6}$, 206$_{2}$, 210, 244$_{1}$, 297$_{1}$, 305$_{7}$, 319$_{2}$, 391
Zusammenfließen der Götter zur Einheit 97f., 147ff., 275; in neubabylonischer Zeit 153, 169, 171
Zū, Sturmvogel 85f.
Zū-ila, n. p. 208
zurru 75$_{10}$
Zuwendung der Gottheit 115
Zypern, Insel 237
Zypresse, Symbol 132

Hebräischer Wortindex.

(Nur zur Ergänzung des Wort- und Sachregisters.)

אֲבִיר u. אַבִּיר 271, 297
אדון 169₃
אֱדֹנִים 181
אהיה 214 ff.
איל „vorn sein“ 204
איל „stark sein“ 207
אור 268₁ s. Amurru
אית phön. Partikel 243
אֶל Präp. 211
אל phön. Demonstr. „diese“ 211
אֵלֶּה „diese“ 211
אלה sab. „Gott“ 199, 209
אלה „Gott“ 123
אלהא, אלהין 395 ff.
אלהת sab. Göttin 199, 209
אלהתה 209
אלור n. d., s. Ilumir, 88 f., 118, 124, 157₅
אלל „nichtig sein“ 219
אנישת (Ninib) 77 f.
אשמביתאל 396
את nota acc. 243
בּוֹרְאִים „Schöpfer“ 180
בעל als Gottesbezeichnung 179, 205, 212 f.
בְּעָלִים 181
בעלתי 269₁
דָּבָר 81₆
השכם 51₁
זָקֵנִים 181
חמנא, חמן 108
חרמביתאל 396
יהה n. d. 223₃
יֵשׁ לְאֵל יָדִי 211
יָת 243
כבוד 289
לב 243
לה verkürzt aus אלה 194, 209
מַאֲפֵלָה 236
מרחביה 236
נפש 243
נְעוּרִים 181
עֶלְיוֹנִין „der Höchste“ 180
עֶלְיוֹנָה 236
עלל, עלות } 59₅
עמק, *emqu, enqu, nīmequ, bēl nīmeqi* 12, 26
ענתביתאל 396
עֶשְׂרִים 180
פנים = selbst 114
פרכת 255₂
צבא 250, 252
קדם „vorn sein“ 203

Zitierte Bibelstellen.

Gen. 1, 26 . 180, 187₃
2, 1 254
3, 22 180
4, 1 . . . . . 231₇
4, 26 229
5, 22—24 . . 187₃
6, 2. 4 . . . 184
6, 5 ff. 11 ff. . 358
6, 13 . . . . 187₃
9, 16 . . . . 187₃
11, 7 180
14 . . . 264, 397
14, 5 302
14, 18—22 . 259 f.
16, 13 259
17, 1 265
Gen. 17, 15. . . 229
18, 20 ff. . . . 359
20, 13 179
21, 33 . . 1191, 259
22, 2 237
22, 21 ff. . . . 193
23, 6 236
28, 3 265
28, 11—21 . . 187₃
28, 20 ff. . . . 272
31, 13 . . . . 189₂
31, 34 296
31, 53 179
32, 2 f. . . . 253
33, 20 . . . . 189₂
35, 1—7 . . . 187₃
Gen. 35, 2. 4 . 187, 278
35, 7 . . 179, 189₂
35, 11 265
43, 14 265
44, 5 317
46, 3 191
48, 3 265
49, 6 89
49, 24 . . 269, 297
49, 25 265
Ex. 3, 3 389
3, 13 229
3, 13. 15 . . . 214
3, 14 . 214 ff., 229
247, 249, 379
4, 16 206

Ex. 4, 22 . . . 337
6, 2 . . 229, 265
6, 3 . . 265, 385
6, 23 177
6, 26 252
7, 4 252
12, 17. 51 . . . 252
12, 41 252
13, 21 290
15 382
15, 3 279
15, 11 182
17, 15 259
19 . . . . . 390_1
19, 4 308
19, 6 339
19, 16 ff. . . . 290
20, 1 ff. . . . 345
20, 4. 23 . . . 286
22, 8 179
23, 21 289
24, 8 393
24, 16—18 . . 289
25, 31 ff. . . . 178
25, 31—37 . . . 293
28, 15 ff. . . . 317
28, 30 293
29, 13. 22 . . 318_2
32, 4. 8 . . . 179
33, 11 288
33, 14 . . 114, 289
33, 18 ff. . . . 288
34, 12. 16 . . 327
34, 14 ff. . . . 345
40, 34 289
Lev. 3, 4. 10. 15 . 318_2
7, 4 . . . . 318_2
8, 8 317
8, 16. 25 . . 318_2
9, 10. 19 . . 318_2
9, 23 289
19, 32 318
20, 6 318
Num. 1, 3. 52 . . 252
2, 3 252
6, 25 293
10, 33 ff. . . . 291
10, 35 279
10, 35 f. . . . 251
12, 8 288
13, 16 229
14, 10 289
14, 43 215
16, 19 289
21, 9 313
21, 14 397
24, 4. 16 . 189, 265
Num. 24, 16 . . 259
25, 1—9 . . . 363
31, 16 363
33, 1 252
33, 52 326
Dt. 4, 7 290
4, 11 ff. . . . 286
4, 26 258
4, 29 . . 217, 272
4, 35 188
4, 37 . . 114, 289
4, 39 188
5, 6 ff. . . . 345
5, 8 286
6, 4 188
7, 1 ff. . . . 326
7, 3 f. . . . 327
7, 9 . . 188, 216
10, 17 . . 181, 258
14, 1 337
18, 9 ff. . . . 317
18, 11 318
20, 9 252
31, 8. 23 . . . 215
31, 16 278
31, 28 258
32 . . . . . 269_2
32, 1 258
32, 5 337
32, 8 259
32, 11 308
32, 15 277
32, 16 278
32, 39 188
32, 49 391
33, 16 389
33, 2 292
34, 1 391
34, 10 288
Jos. 1, 5 215
3—6 291
3, 7 215
3, 13 256
5, 13—15 . . 253
6, 4 ff. . . . 251
7 351
7, 12 215
10, 13 279
15, 7 104
18, 17 104
19, 2 177
19, 41 104
22, 17 363
24, 2. 14 . . . 187
24, 19 179
24, 20. 23 . . 278
Richt. 2, 2 . . . 326
2, 11 ff. 17. 19 . 363
3, 6 ff. . . . 363
5 278
5, 1 ff. . . . 331
6, 10 363
7, 25 314
8, 33 363
9, 4. 46 . . . 363
9, 23 f. 56 f. . 350
10, 16 278
11, 24 359
20 350
1 Sam. 1, 3. 11 . 251
1, 11 256
3, 1 ff. . . . 291
4, 3 ff. . . . 251
4, 5 ff. . . . 291
5 291
7, 3 278
8, 7 330
8, 10 ff. . . . 331
9, 7. 9 . . . 369
14, 15 236
15, 33 369
17, 26. 36 . . . 179
19, 13 296
19, 13. 16 . . . 181
20, 12 236
26, 19 359
28, 3 318
28, 7 317
28, 13 . . 179, 183
2 Sam. 1, 19—27 . 279
6, 2 251
6, 5. 14. 21 . . 291
6, 14. 17 f. . . 338
7, 14 337
7, 23 179
11, 11 251
15, 24 251
20, 1 f. 6 f. 10. 13. 21 f. . . 177
22, 14 . . . . 259_1
1 Kön. 1, 9 . . . 313
1, 50 f. . . . 298
2, 5 252
2, 28 f. . . . 298
7, 13 285
7, 25. 29 . . . 298
7, 29—36 . . 307
7, 49 293
8, 11 289
8, 23 182
9, 8 . . . . 259_1
10, 19 f. . . . 307

1 Kön. 11, 1ff. . 327, 364
11, 5. 7. 33 . . 327
11, 23 193
14, 3 369
18 105
18, 21 328
18, 24 187
18, 40 . . . . 328[1]
19, 2 179
19, 15 329
20, 23 294
21, 20f. . . . 347
22, 19 253

2 Kön. 1 . . . 110
1, 2 ff. . . . 329
1, 2f. 6. 16 . . 310
5 329
5, 18 87
8, 7 ff. . . . 329
8, 8 369
9 329
9, 22 319
10 329
10, 15f. . . . 323
11, 2 177
14, 28 245
18, 4 . . 313f., 364
21, 1 ff. . . . 364
23, 4 ff. . . . 364
23, 5 364
23, 11 122
23, 13 327

Jes. 1, 2 . . 258, 337
1, 9. 24 . . . 256
1, 21 ff. . . . 355
1, 24 297
2, 2 . . . . 267[8]
2, 2 ff. . . . 356
2, 6 317
2, 12 256
2, 20 296
3 323
3, 1. 15 . . . 256
3, 14 f. . . . 347
3, 18 296
4, 2 ff. . . . 356
5, 1 177
5, 7 256
5, 8 ff. . . . 347
6 370
7, 2 353
7, 6 193
7, 10 353
8, 11 f. . . . 370
9, 1 ff. . . . 356
9, 5 205
Jes. 10, 17 . . . 293
10, 24. 26 . . 374
10, 28 ff. . . . 354
11, 1 ff. . . . 356
11, 6—9 . . . 286
11, 11 245
13, 6 . 265f., 269[1]
14, 13 f. . 189, 262
17, 10 278
19, 4 181
26, 4 216
30, 1. 9 . . . 337
30, 22 296
35 286
41, 4 217
42, 13 279
43, 10f. . . . 217
44, 6 217
48, 12 217
49, 26 297
52, 10 279
54, 5 180
55, 3 393
55, 6 217
59, 10 108
59, 16 f. . . . 279
60, 1 f. 292
60, 6 297
60, 19 f. . . . 293
61, 8 393
63, 1 ff. . . . 279
63, 9 . . 114, 289
Jer. 1 370
2 ff. 365
2, 1 . . . . 382[1]
2, 1 ff. . . . 374
2, 2 337
2, 2. 6 . . . 323
2, 10 ff. . . . 373
2, 25 278
2, 28 365
2, 31 236
3, 13 278
3, 14 337
3, 16 f. . . . 255[2]
3, 19 252
5, 7 365
5, 19 278
7, 17 365
7, 25 374
7, 25 f. . . . 365
10, 6 182
10, 10 179
11, 13 365
15, 10 370
15, 17 370
20, 7 ff. . . . 370
Jer. 23, 36 . . . 179
31, 9. 20 . . . 337
31, 31 ff. . . . 393
32, 19 236
32, 40 393
43, 13 104

Ez. 1 370
1, 24 Add. . 265
6, 13 216
7, 27 216
8, 7 ff. . . . 366
11, 10 216
12, 16 216
14, 11 216
16, 4 ff. . . . 382
16, 8 ff. . . . 337
16, 60 ff. . . . 393
21, 6 . . . . 318[1]
34, 24 f. . . . 393
34, 24. 30 . . 216
37, 13 f. 27 . . 216
37, 16. 19 . . 391
37, 26 393

Hos. 1 357
1, 9 215
1—3 337
2, 1 337
2, 1—3 . . . 356
2, 5 . . . . 382[1]
2, 7. 10f. . . 105
2, 16 f. . . . 356
2, 17 . 323, 374, 382[1]
2, 18 205
2, 20 393
3, 5 356
3, 16 ff. . . . 356
4, 1 f. . . . 345
4, 2 . . . 354f.
4, 12 318
5, 6 354
5, 12 f. . . . 354
5, 14 306
6, 6 354
8, 5 297
8, 13 . . 354, 374
9, 3 . . 355, 374
9, 10 363
10, 12 355
11, 1 . . 323, 337
11, 1—5 . . . 374
11, 5 355
11, 9 352
11, 10 306
12, 5 . 217, 272, 369
12, 6 . . 215, 256
12, 10 215

Hos. 12, 10. 14 . 374
12, 14 374
13, 2 297
13, 4 . 215, 273, 374
13, 7 f. 306
13, 7 ff. . . . 354
14, 2 ff. . . . 355

Joel 1, 15 . . . 266
4, 16 306

Am. 1, 1 ff. . . . 360
1, 2 306
2, 6 f. . . . 347
2, 6 ff. . . . 347
2, 7 352
2, 10 374
3, 1 374
3, 2 360
3, 3 ff. . . . 370
3, 12 . . . . 355 3
3, 13 256
4, 2 352
4, 4 297
4, 6 ff. . . . 355
4, 10 374
4, 13 256
5, 4 355
5, 4. 6 . . . 354
5, 5 297
5, 6 355
5, 14 . . . 354 f.
5, 14—16. 27 . 256
5, 18 ff. . . . 360
5, 24 360
5, 25 374
5, 27 360
6, 8 256
6, 14 360
7, 9 ff. . . . 297
7, 14 f. . . . 370
8, 14 297
9, 7 . . 360, 374
9, 8 ff. . . . 356

Mich. 2, 1 ff. . . 347
3, 1 ff. . . . 347
4, 1 . . . . 267 6
4, 5 356
6, 4 374
7, 8 293

Sach. 4, 10 . . 293

Mal. 3, 6 . . . 216
3, 23 f. . . . 369

Ps. 2, 7 337
9, 11 217
10, 4 219
Ps. 12, 6 292
14, 1 219
17, 8 309
18 294
18, 3 269
18, 14 . . . . 259 1
19, 2 188
19, 5 292
19, 5 b—7 . . 286
22, 10 337
24, 7—10 . . 291
24, 8 279
27, 1 293
29, 1 184
31, 4 269
31, 17 293
32, 6 . . 217, 272
36, 7 236
36, 8 309
42, 4 217
43, 3 293
44 374
44, 10 252
44, 21 278
45, 7 205
46, 11 216
50, 1 189
50, 2 f. . . . 292
50, 4 258
53, 2 219
57, 2 309
58, 2 . . . 205 f.
58, 12 179
60, 12 252
63, 8 309
67, 2 293
68, 13 252
68, 15 (LXX 67) 265
68, 16 236
73 (LXX 72), 11 262
80, 2 292
80, 4. 8. 20 . . 293
80, 11 236
80, 16 . . . . 337 1
81, 10 278
84, 12 293
89, 7 184
90, 2 56
91, 4 309
91 (LXX 90), 7 . 265
95, 3 182
97, 9 182
103, 21 254
104, 2 293
104, 16 236
106, 28 363
108, 12 252
Ps. 110 338
110 (LXX 109) . 292, 337
112, 4 292
118, 5 236
119, 115 . . . 293
119, 135 . . . 293
132, 2. 5 . . . 297
135, 5 182
136, 2 . . 181, 258
149, 2 180

Prov. 6, 23 . . 293
9, 10 180
30, 3 180

Job 1, 6 . . . 184
2, 1 184
5, 8. 17 . . . 265
6, 4. 14 . . . 265
8, 3. 5 . . . 265
11, 7 265
13, 3 265
16, 20 (19) . . 262
21, 15 265
21, 20 265
22, 3. 23. 26 . . 265
24, 1 265
25, 2 262
31, 2 . . 262, 265
35, 10 180
38, 7 184
39, 32 (40, 2) . 265

Ct 8, 6 236

Sap. 9, 17 . . . 262

Jes. Sir. 26, 16 . 262

Ruth 1, 20 f. . . 265

Qoh. 12, 1 . . . 180

Dan. 2, 18 f. . . 262
2, 34 ff. . . . 286
3, 25 184
4, 5 f. 15 . . 184
4, 24 202
5, 11 184
7, 18. 22. 25. 27 . 180
9, 17 293
11, 36 . . 181, 258

1 Esra 2, 3 (LXX) = 3 Esra Vulg. . 261 f.
6, 31 262

Neh. 2, 10 . . . 247
9, 18 179

1 Chr. 5, 13 . . 177
17, 21 179
27, 3 252
2 Chr. 2, 4 . . . 182
4, 7. 20 . . . 293
7, 1 289
7, 21 . . . . 259[1]
9, 18 f. . . . 307
18, 18 253
2 Chr. 22, 11 . . 177
26, 16 ff. . . . 338
29, 14 . . . . 206[3]
1 Makk. 3, 18. 19. 50. 60 . . . 202
4, 10. 24. 40. 55 . 202
9, 46 202
Matth. 17, 10 ff. . 369
26, 28 393
Mark. 9, 10 ff. . . 369
14, 24 393
Luk. 22, 20 . . 393
Act. 13, 50 . . . 263
17, 4 263
1 Kor. 11, 25 . . 393
Apok. 1, 4 . . . 217

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU